

Exeg.

387th
387

Esce g. 387 tb

Frey

1880-1881

1881-1882

1882-1883

1883-1884

1884-1885

1885-1886

1886-1887

1887-1888

1888-1889

1889-1890

1890-1891

1891-1892

Die
altisraelitische Totentrauer.

Inaugural-Dissertation
zur Erlangung des Grades eines
Magisters der Theologie

verfasst und mit Genehmigung
Einer hochwürdigen theologischen Fakultät
der Kaiserlichen Universität zu Jurjew

zur öffentlichen Verteidigung bestimmt

von
Johannes Frey.

cand. theol.

Jurjew.

Druck von C. Mattiesen.

1898.

3778

Печатано по опредѣленію Богословскаго факультета Импера-
торскаго Юрьевскаго Университета.

Юрьевъ, 18-го февраля 1898 г.

Деканъ: Керстенъ.

№ 20.



Die
altisraelitische Totentrauer.

Eine religionsgeschichtliche Untersuchung

von

Johannes Frey,
Oberlehrer.



Naumburg a. S.
Druck von Lippert & Co. (G. Pätz'sche Buchdr.)
1897.



Vorwort.

Die vorliegende Untersuchung ist aus einer Nachprüfung der Untersuchungen Schwally's über: Das Leben nach dem Tode nach den Vorstellungen des alten Israel etc. (Giessen 1894) entstanden. Ich biete hier zunächst eine Besprechung der altisraelitischen Totentrauerbräuche. Um zu einem noch sichereren Entscheid darüber zu gelangen, ob aus ihnen der Schluss auf einen Toten- oder Ahnenkult als vormosaische Stufe der Religion Israels möglich und berechtigt ist, bedurfte es aber nicht nur der Behandlung noch mancher anderer Fragen, insbesondere der Bedeutung der Bestattung auf israelitischem Boden und der Vorstellungen vom Leben in der Scheol, sondern auch vor allem einer Untersuchung über die Ursprünglichkeit des Seelenkultes in der Geschichte der Religion. Diese Fortführung und Ergänzung meiner Untersuchungen biete ich in meinem bereits unter der Presse befindlichen Buch: Tod, Seelenglaube und Seelenkult im alten Israel (Leipzig. A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung Nachf.), auf welches ich hiermit in betreff der hier noch ungelösten Fragen verweise. Bei Angabe der einschlägigen Litteratur habe ich es vermieden, nachdem ein-

mal der volle Titel eines Buches angegeben war, nur mit „a. a. O.“ zu citieren, um dem Leser ein Zurückblättern zu ersparen. Statt dessen sind bei wiederholter Citierung Sigla u. ä. in Anwendung gekommen, welche den bereits einmal angegebenen Titel leicht erraten lassen, z. B. Schwally, Lb.ndT. für das oben angegebene Buch. Das „a. a. O.“ ist nur stehen geblieben, wo es sich um ein Einzelwerk des betreffenden Verfassers oder um unmittelbar vorher angegebene und für wenige Seiten überhaupt in Frage kommende Schriften handelt.

Hallstatt in Oberösterreich.

Juli 1897.

Frey.

I. Die Trauertracht.

Bei Eintritt eines Todesfalles pflegten im alten Israel, wie überhaupt bei den Völkern des Altertums, besonders im Orient, bestimmte Bräuche in Anwendung zu kommen. Diese werden meist psychologisch erklärt als Ausbrüche tiefsten Seelenschmerzes. Es sei überhaupt der Eigentümlichkeit der Orientalen gemäss, überwältigenden Gefühlen nicht nur in ausdrucksvollen Geberden Luft zu machen, sondern auch in bestimmten symbolischen Zeichen einen konventionellen Ausdruck zu geben.¹⁾ Diese Deutung ist nicht falsch, aber sie vermag doch die Erscheinung nicht zu erklären, dass gerade diese Bräuche solch konventioneller Ausdruck der Trauer geworden sind, Bräuche, die neben der Trauer auch in ganz bestimmten anderen Fällen zur Anwendung kamen, insbesondere im Verkehr mit der Gottheit, — in Israel wie bei anderen Völkern. Es werden demnach diejenigen im Rechte sein, welche sich mit einer Erklärung aus dieser psychologischen Wurzel nicht zufrieden geben, sondern nach einer religiösen Wurzel forschen,

¹⁾ Leyrer, HRE.² XV, 835; ähnlich Kamphausen in Riehm, HWB.² s. v. Trauer.

diese Bräuche demnach als religiöse Riten auffassen, die aber allerdings ihren kultischen Charakter in späterer Zeit immer mehr verloren haben und endlich nur Ausdrucksformen des übermässigen Schmerzes geworden sind.¹⁾ Aber auch diese Deutung ist nicht völlig richtig, denn auch sie erklärt die Trauergebräuche, wie sie uns in der geschichtlichen Überlieferung entgegentreten, nicht zur Genüge, wie sich im folgenden zeigen wird. Aus diesen Riten wird nämlich mit darauf geschlossen, dass Israels vormosaische Religion ein heidnischer Animismus gewesen sei, indem die Trauerbräuche als zum Teil bereits abgeblasste Riten eines Totenkultus aufgefasst werden.

In den vorexilischen Schriften des Alten Testaments werden als solche Trauerbräuche folgende erwähnt: Zerreißen der Kleider, Anlegen einer bestimmten Trauertracht, meist Umgürtung mit Sak, Ablegen der Sandalen, Verhüllen des Hauptes; dann Bestreuen des Hauptes mit Erde oder Asche, Abschneiden der Haare; dazu kommen noch andere Handlungen wie das laute Klagen, das Fasten, auch noch hier und da Spuren von Leichenmählern und von Selbstverwundungen.

Was zunächst die Trauertracht und -kleidung betrifft, so erscheint die Anwendung einer solchen in Fällen der Trauer als etwas ganz Natürliches. Bei fröhlichen Gelegenheiten stellt das Kleid, besonders das Oberkleid,²⁾ die Freude äusserlich dar, daher Festkleider und Prachtkleider als etwas bei besonderen Gelegenheiten Angewandtes oft erwähnt werden, — als Festkleider bei feierlichen Gelegenheiten (Gen. 27, 15; 35, 2; Exod. 19, 10. 14; 2 Reg. 10, 22;

¹⁾ So Stade, Schwally, Nowack, Benzinger, Marti, R. Smith u. viele Neuere.

²⁾ Vgl. Nowack, Arch. I, 120 ff.

Koh. 9, 8), als Geschenke und Ehrengaben (Gen. 24, 53; 45, 22; 1 Sam. 18, 4; 2 Reg. 5, 5. 22 vgl. Jud. 14, 12 f. 19). Im entgegengesetzten Falle, bei Eintritt von irgend etwas Unerwartetem, Betrübendem pflegte man dem entsprechend vor allem an der Kleidung seinem Gefühl einen Ausdruck zu geben.

Der allgemeinste derartige Ausdruck war im alten Israel das Zerreissen der Kleider, die man anhatte. Leyrer¹⁾ erklärt dieses aus der Leidenschaftlichkeit des Schmerzgefühles beim Orientalen,²⁾ Kamphausen³⁾ will in dem Schlitz des eingerissenen Kleides ein Bild des zerspaltenen Inneren, des bis zum Tode verwundeten Herzens erkennen. Ist letztere Deutung klärlich eine zu gesuchte Symbolisierung der Handlung, so genügt auch erstere nicht, wie die Beobachtung der Fälle, in denen dieser Brauch zur Anwendung zu kommen pflegte, zeigt. Allerdings ist in vielen Fällen das überraschende, unerwartete Eintreten des Anlasses Grund der Handlung: Ruben thut es, als er Joseph nicht mehr in der Grube findet und somit sein Vorhaben vereitelt ist ihn zu retten (Gen. 37, 29), die Brüder, als Josephs Becher in Benjamins Sack gefunden wird (44, 13), Josua und Kaleb, als die Israeliten sich halsstarrig weigern, den Einzug in das Land Kanaan zu wagen (Num. 14, 6), Jephtah, als seine Tochter ihm entgegentritt (Jud. 11, 35), Athaljah, als ihr die Kunde von der Thronerhebung des Joas wird (2 Reg. 11, 14). Aber wenn der Bote, welcher Eli die Botschaft vom Tode seiner Söhne und dem Verlust der Bundeslade bringt, zerrissene Kleider hat (1 Sam. 4, 12), oder jener, der David die Kunde vom Tode Sauls bringt

¹⁾ HRE. ² VIII, 42.

²⁾ Ähnlich Wellhausen, Skizzen III, 107, welcher in dem Zerreissen der Kleider neben jenem auch eine Herausforderung der allgemeinen Aufmerksamkeit sieht.

³⁾ Riehm, HWB. ² 1712.

(2 Sam. 1, 2), und Husai, als er zu dem vor Absalom fliehenden David kommt (2 Sam. 15, 32), Fälle, wo neben den zerrissenen Kleidern auch die Beschmutzung des Hauptes mit Asche genannt wird, und wenn nach der levitischen Thorah der Aussätzig zerrissene Kleider tragen muss (Lev. 13, 45), so ist deutlich, dass hier mit einer Erklärung nichts anzufangen ist, welche nur das rasche Vornehmen dieser Handlung zu deuten vermag, während es sich doch hier klärlich um das Zurschautragen eines äusseren Habitus handelt, welcher dem zum Ausdruck zu Bringenden entspricht. Es kam demnach zunächst nicht darauf an, dass man die Handlung des Kleiderzerreissens vornahm, sondern dass man in zerrissenen Kleidern einherging. Solche sind das äussere Zeichen für die innere Gemütsstimmung. Daher ist das Kleiderzerreißen bei Eintritt eines Todesfalles auch nicht nur leidenschaftlicher Ausdruck des Schmerzes (Gen. 37, 34; 2 Sam. 1, 11 f.), sondern gehört zur Trauertracht, die daher auch vom Könige seinem Volk als Nationaltrauer anbefohlen werden kann, wie David es thut, als Abner durch die Hand Joabs gefallen ist (2 Sam. 3, 31).

Das Vorkommen einer bestimmten Trauertracht wird auch ausdrücklich bezeugt (2 Sam. 14, 2 בְּגָדֵי־אֵבֶל; vgl. Gen. 38, 14. 19; auch Judith 8, 5; 10, 3; 16, 8). Als solche eigentliche Trauertracht wird ferner nicht nur das zerrissene Gewand bezeichnet, sondern ausdrücklich ein besonderes genannt, der Sak. So trägt Jakob um Joseph Leid in zerrissenen Kleidern und Sak (Gen. 37, 34); David befiehlt dem Volk zur Trauer Sak anzulegen (2 Sam. 3, 31); um den Verlust des einzigen Sohnes (יָחִיד) trauert man in Sak (Am. 8, 10; Jer. 6, 26); eine Jungfrau trauert um ihren Bräutigam in Sak (Joel 1, 8); von Judith heisst es ausdrücklich, dass sie Sak anlegte und die Kleider ihres Witwenstandes trug (Judith 8, 5 f.). Es ist der Sak also die für

die Trauer gewiesene Tracht. Warum? Gewiss nicht nur, weil er wegen seines groben Stoffes und seiner dunklen Farbe die geeignetste Trauerkleidung war.¹⁾ Das bedarf ja wiederum der Erklärung, warum nämlich gerade dieser grobe dunkle Stoff²⁾ als besonders geeignet erschien.

Sak wurde auch sonst getragen und zwar wiederum in ganz bestimmten Fällen. In zerrissenen Kleidern und mit Sak angethan geht Hiskia nach der Unterhandlung mit Rabsake in das Haus Jahvehs und sendet in Sak seine Boten zu Jesaia (2 Reg. 19, 1 f.). In dieser Tracht geschieht in diesem Falle ein solches, durch welches Jahveh zu etwas veranlasst werden soll. Auch der Prophet Jahvehs geht in Sak (Jes. 20, 2); mit zerrissenen Kleidern und in Sak thut Ahab Busse, als ihm von Elia das Gericht Jahvehs verkündigt wird (1 Reg. 21, 27); und auch der König von Niniveh legt sein königlich Gewand ab und Sak an, als Jona ihm Jahvehs Gericht androht (Jon. 3, 6 ff.), und anbefiehlt solche Tracht auch seinem Volke. In Sak mit Erde auf dem Haupt thun die Israeliten unter Nehemia vor Jahveh Busse (Neh. 9, 1); und ebenso beten die Makkabäer Jahveh an mit Sak angethan und mit Asche auf dem Haupt (2 Makk. 10, 25 f. vgl. 14, 15; 3, 15. 19); das Gleiche thut Judith vor der Ermordung des Holofernes (Judith 9, 1). Auch ψ 35, 13 wird mit Fasten und Beten in der Not zusammen das Sichkleiden in Sak genannt. Es ist demnach der Sak nicht nur Trauertracht, sondern religiöse Volkstracht, die besonders bei solcher religiösen Handlung angewandt wird, durch welche Jahveh zu einem erwünschten Thun, sei es Abwenden des drohenden Gerichts, sei es Segen zu dem geplanten Unternehmen, veranlasst werden soll.

¹⁾ Gegen Kamphausen in Riehm, HWB. ² 1338.

²⁾ Apoc. 6, 12 *σάκκος τρίχινος*. vgl. Schwally in ZATW. XI, 173 ff.

Dass in solchen Fällen überhaupt eine besondere Tracht angewandt wurde, lässt, wie Schwalli¹⁾ richtig hervorhebt, vermuten, dass wir es hier mit einer alten durch die Tradition geheiligten Tracht zu thun haben, die für kultische Handlungen beibehalten und gefordert wurde, als sie im gewöhnlichen Leben abkam.²⁾ Aber nicht das allein ist der Grund, warum gerade sie in solchen Fällen angewandt wurde, denn als althistorische Tracht werden wir doch die im Zusammenhang damit genannte zerrissene Gewandung nicht bezeichnen dürfen und ebensowenig glauben, dass das Bestreuen des Hauptes mit Erde und Asche dazu gehört habe. Vielmehr ist daraus, dass man in den erwähnten besonderen Fällen im Gegensatz zu der gewöhnlichen Tracht der Zeit nach der alten einfachen Volkstracht griff, und dass deren Unansehnlichkeit und Geringheit noch gesteigert wurde durch das Zerreißen der besseren Kleider und Beschmutzen des Hauptes, zu erschliessen, dass das Streben dahin ging, in solchen Fällen eine möglichst geringe und einfache Tracht zu tragen, um damit die Demütigkeit des Trägers zum Ausdruck zu bringen. Das bedarf der Bestätigung.

Oft wird das Zerreißen der Kleider und das Anlegen von Sak nebeneinander genannt (Gen. 37, 34; 2 Sam. 3, 31; 2 Reg. 19, 1; Jes. 32, 11), sodass also ersteres Voraussetzung für letzteres zu sein scheint. Dann würde das Zerreißen der Kleider zu stehen kommen als ein hastiges Ablegen zum Zwecke des Sichumgürtens mit Sak.³⁾ Das wäre an und für sich nicht unwahrscheinlich, denn Jona 3, 6 heisst es ausdrücklich, dass der König von Niniveh sein königliches

¹⁾ Das Leben nach dem Tode etc. 12. ZATW. XI, 174.

²⁾ Vgl. die gleiche Sitte bei den alten Arabern. Wellhausen, Skizzen III, 117.

³⁾ So Schwalli, Lb.ndT. 13.

Gewand abthat und sich mit Sak umgürtete, und auch Ez. 26, 16 legen die Fürsten von Tyrus ihre gestickten Gewande ab und Trauerkleider (חרדות) an (vgl. auch Jes. 32, 11). Und wenn der König 1 Reg. 21, 27 den Sak auch in der Nacht nicht ablegt, so erscheint dieser als Ersatz für gänzlichcs Entblösstsein. Ganznacktgehen hat Wellhausen¹⁾ als arabische Sitte aufgewiesen, — ob aber solches auch in Israel ursprünglicher Brauch gewesen ist, bis an dessen Stelle die notdürftige Bekleidung mit Sak trat, ist doch zweifelhaft.²⁾ Allerdings, dass der Sak nicht eine dem Kornsack ähnliche Gestalt hatte, der aufgeschnitten über den Kopf gezogen wurde,³⁾ sondern ein Lendentuch war, mit dem man sich gürtete, geht aus 2 Makk. 3, 19 hervor. Aber oben wurde schon darauf hingewiesen, dass nicht eigentlich die Handlung des Zerreißens selbst als Hauptsache dasteht, sondern das Einhergehen in zerrissenen Kleidern. Und mehrere Fälle waren genannt, wo zerrissene Kleider und Sak zusammen die Trauertracht bildeten, erstere also nicht abgelegt erschienen. 2 Reg. 6, 30 zerreisst der König seine Kleider, und unter denselben wird Sak sichtbar, den er also schon vorher an Stelle des Untergewandes angelegt hatte. Das Zerreißen der Kleider ist nach dieser Stelle als Steigerung anzusehen.

Wenn nun 1 Chr. 19, 4 zu lesen steht, dass Chanun die Knechte Davids dadurch beschimpfte, dass er ihnen die Kleider zur Hälfte, d. h. bis an die Lenden, abschnitt, so wird hieraus klar, worum es sich bei der Trauertracht handelt: es ist die Verstümmelung und Entstellung des den Körper verhüllenden und durch eben diese Verhüllung der

¹⁾ Skizzen III, 107 vgl. 159 f.

²⁾ Gegen Schwally, Lb.ndT. 13.

³⁾ Kamphausen a. a. O.

Nacktheit schmückenden Gewandes; die Nacktheit kommt demnach nur insofern in Betracht, als sie den Gegensatz bildet zu dem Schmuck der Bekleidung. Dabei bleibt es gleichgültig, ob diese Nacktheit nur relativ ist, wie bei der Bekleidung mit Sak oder einer unvollkommenen Bekleidung mit zerrissenen Gewändern, oder absolut als gänzlichendes Entblösstsein von allen bedeckenden Stoffen. Daher erscheint auch die Vermutung, in Israel sei der Brauch ursprünglich der gewesen, dass der Trauernde durch Zerreißen der Kleider sich derselben ganz entledigte und dieselben oder ihre Fetzen auf das Grab hängte,¹⁾ nur als eine Vermutung, die weder direkte Zeugnisse, noch auch irgend welche Wahrscheinlichkeit für sich hat. Damit ist auch die Vermutung Marti's²⁾ hinfällig, dass beim Zerreißen der Kleider diese vielleicht als Äquivalent für Blut und Haar gemeint sind, also als Totenopfer, — Mittel, durch welche die Verbindung der Hinterbliebenen mit den Verstorbenen aufrecht erhalten werden sollte. Denn erstlich sind die Trauerbräuche der Selbstverwundungen und des Haarscherens, wovon noch zu handeln sein wird, keineswegs als Totenopfer aufzufassen, und dann kommt es ja beim Kleiderzerreißen nicht darauf an, dass die Kleider bzw. ihre Fetzen abgelegt und eventuell aufs Grab gethan werden, sondern darauf, dass der Trauernde eine solche Gewandung an sich trage; eine Parallele mit Totenopfern ist somit ausgeschlossen.

Schwally³⁾ beruft sich für seine Meinung,⁴⁾ dass gänzlichendes Nacktgehen ursprünglicher Brauch in Israel ge-

¹⁾ W. R. Smith, The Religion of the Semites; first series 317. vgl. Schwally, Lb.ndT. 13.

²⁾ ThAT. 39.

³⁾ Lb.ndT. 13.

⁴⁾ So auch Marti, ThAT. 30.

wesen sei, auf Mich. 1, 8, wo allerdings von einem Nacktgehen des trauernden Propheten die Rede ist (שׁוֹלֵל וְעָרוֹם, vgl. v. 11: עָרִיה בָּשֶׁת), aber עָרוֹם bezeichnet nach 1 Sam. 19, 24; Am. 2, 16; Hi. 22, 6 vgl. 24, 7. 10 auch den nur mit dem Unterkleid Bekleideten,¹⁾ und auch die Berufung auf Mich. 1, 11 ist nicht zwingend, da die Stelle strittig ist wegen anderer LA der LXX.²⁾ Und auch Jes. 20, 2 f., wo von Nackend- und Barfussgehen des Propheten (עָרוֹם וִיחָף) die Rede ist, ist strittig.³⁾ Bemerkenswert ist allerdings, dass hier dem Propheten der Befehl wird, auch den Sak abzuthun, was eine noch tiefere Demütigung als das in Sak Gehen im Gegensatz zur gewöhnlichen Kleidung versinnbildlichen soll.

Wie dem auch sei, das geht zunächst aus dem Besprochenen klar hervor, dass die zerrissene Gewandung und die Sakbekleidung nichts anderes zum Ausdruck bringen will als tiefe Selbsterniedrigung und Demütigung.

Schwally⁴⁾ spricht demgegenüber die Vermutung aus, diese Sakbekleidung wie auch das Zerreißen der Kleider lasse sich als Sklaventracht begreifen, und von hier aus sei die Trauertracht zu erklären. Durch Umgürtung dieser Sklavenkleidung habe man sich als gehorsamen Diener des Verstorbenen bekennen wollen. Dass aber der Sak Sklavenkleidung war, entnimmt Schwally einzig aus 1 Reg. 20, 31 f., wo sich die Besiegten ihrem Besieger in diesem Kostüm nahen. Aber vor allem ist dagegen zu bemerken, dass es sich an dieser Stelle nicht nur um Sak handelt (was Schwally verschweigt), der sehr wohl, weil Demütigung zum Ausdruck bringend, auch hier am Platz war, sondern dass die betreffenden auch Stricke um das

¹⁾ Vgl. Nowack, Arch. I, 122 f.

²⁾ Vgl. Wellhausen z. St.

³⁾ Vgl. Duhm z. St.

⁴⁾ Lb.ndT. 12.

Haupt tragen, ein Brauch, der sonst nirgends erwähnt wird. Und ob nicht diese gerade die Unterwerfung symbolisieren, der Sak nur die Selbstdemütigung, bleibt dahingestellt. Und wenn auch der Sak Sklavenkleidung gewesen ist, so ist doch noch fraglich und unerwiesen, dass die Trauertracht von hier aus zu verstehen sei. Vielmehr scheinen beide weiter miteinander nichts zu thun zu haben, sondern nur aus derselben Wurzel hervorgegangen zu sein, und bringen nur die Demütigkeit des Trägers zum Ausdruck.

Zum Trauerkostüm gehörte ferner ausser dem Abthun bzw. der Entstellung der gewöhnlichen Körperbekleidung das Abthun der Sandalen (2 Sam. 15, 30; Ez. 24, 17. 23) und das Verhüllen des Hauptes. Was zunächst letzteres betrifft, so wird dasselbe 2 Sam. 19, 5 als bei der Totenklage angewandt erwähnt und ebenso als solennes Zeichen der Trauer 2 Sam. 15, 30; Jer. 14, 3; Esth. 6, 12. Kamphausen¹⁾ erklärt dasselbe als Ausdruck dessen, dass man nichts von der Aussenwelt sehen wollte, als Zeichen der gänzlichen Hingabe an den Schmerz. Dem steht entgegen, dass die Trauerfeierlichkeit, bei der diese Bräuche ja in Anwendung kamen, gerade in grösserem Kreise vollzogen wurde (2 Sam. 3, 31 ff.). Und wenn auch die trauernde Judith sich auf dem Dache ihres Hauses ein sie den Blicken der Nachbarn entziehendes Gebetgemach (*σκηνήν*) herstellt und sich in dasselbe zurückzieht (Judith 8, 5), so war solches Thun doch nicht Regel und wird in Verbindung mit dem Verhüllen des Hauptes auch nicht erwähnt. Im Gegenteil, ein Verhüllen des Hauptes geschieht keineswegs zugleich mit einem Sichisolieren von seiner Umgebung: verhüllten Hauptes sind David und seine Begleiter auf dessen Flucht vor Absalom (2 Sam. 15, 30); Haman

¹⁾ Riehm, HWB.² 1713.

kommt verhüllten Hauptes zu seinem Weibe und berichtet, was ihm geschehen, — redet also gerade (Esth. 6, 12). Ebendeswegen kann auch das Verhüllen des Bartes oder des Mundes (Ez. 24, 17) nicht den Grund haben, dass man nicht sprechen wollte.¹⁾ Denn dass dieses nicht eine Abschwächung des Bartscherens ist,²⁾ sondern nur eine Abschwächung der Hauptverhüllung,³⁾ geht aus dem Zusammenhang der Stelle hervor, in welcher es sich ja gerade um Totentrauer handelt, bei der sonst das Haupt verhüllt erscheint. Und ausserdem ist ja die Trauer nicht stumm, sondern schafft sich in lautem Weinen und Klagen ihren beredten Ausdruck.⁴⁾ Als eine weitere Abschwächung obigen Brauches erklärt Schwally⁵⁾ richtig das Bedecken des Hauptes mit den Händen (2 Sam. 13, 19; Jer. 2, 37). Dass dieses geschehen sein sollte, um anzudeuten, dass schwerer Kummer auf demselben lastet,⁶⁾ erscheint zu modern empfunden; es ist auch ebensowenig Zeichen der auf einem lastenden Schmach.⁷⁾

Das Verhüllen des Hauptes erscheint im A. T. als religiöser Brauch. Als dem Mose Jahveh im feurigen Busch erscheint, verhüllt jener sein Haupt, denn er fürchtet sich ihn anzuschauen (Exod. 3, 6). Die Israeliten sollen Jahveh nicht nahen, damit sie ihn nicht sehen und deshalb fallen (Exod. 19, 21); und ausdrücklich wird dem Mose verwehrt das Angesicht Jahvehs zu schauen, denn „kein Mensch wird leben, der mich siehet“ (Exod. 33, 20). Aus diesem Grunde

¹⁾ Gegen Kamphausen a. a. O., Hitzig, Smend z. St.

²⁾ Gegen Schwally, Lb.ndT. 16.

³⁾ So auch Marti, ThAT. 39.

⁴⁾ Vgl. 2 Sam. 19, 5 und das unten über die Totenklage Gesagte.

⁵⁾ Lb.ndT. 15.

⁶⁾ So Kamphausen in Riehm, HWB. ² 1712.

⁷⁾ Gegen Leyrer ad 2 Sam. 13, 19 in HRE. ² XV, 836.

verhüllt auch Elias sein Haupt vor Jahveh (1 Reg. 19, 13). Mit Recht leitet Schwall y¹⁾ auf Grund dieser Stellen den Brauch der Verhüllung des Hauptes aus der Vorstellung ab, dass der Anblick des Heiligen verderblich ist, ich meine: der Anblick Jahvehs als des Heiligen, wie überhaupt seine Nähe für den nicht entsündigten Menschen (Exod. 19, 22. 24; 20, 19; 2 Sam. 6, 7).

Wenn nun bei der Trauer derselbe Brauch in Anwendung kam, so liegt am nächsten die Vermutung, dass es geschah, weil man auch hier die Nähe Jahvehs zu spüren meinte, sich in einer Beziehung zu Jahveh stehend dachte. Es ist schon oben darauf hingewiesen, wie natürlich diese Vorstellung ist, dass auch auf dem Standpunkt der primitivsten Naturreligion, die die Wirkungen der Natur auf göttliche Urheberschaft zurückführt, auch der Tod als ein Erfolg solch göttlicher Wirksamkeit angesehen werden musste. Es ist demnach dieser Brauch als Ausdruck der demütigen Unterwerfung unter die Gottheit und ihren Willen zu erklären. Damit stimmt überein, dass auch der Aussätzige nach der levitischen Thorah (13, 45) als äusseres Erkennungszeichen ausser den zerrissenen Kleidern den Mund verhüllt haben musste. Und wenn man in derselben Weise vor dem Antlitz eines Herrschers das Haupt des schuldbeladenen Verbrechers verhüllt (Esth. 7, 8), so spricht das nur für diese Deutung. Ebenso sollen auch die an Ägypten und Assur zu schanden gewordenen Israeliten fortziehen, indem sie die Häupter mit den Händen bedecken, ein Zeichen der ihnen von Jahveh gewordenen Demütigung (Jer. 2, 37).

Wie das Verhüllen des Hauptes, so ist auch das Ablegen der Sandalen ein religiöser Brauch: ohne Sandalen betrat man heilige Orte (Exod. 3, 5 f.; Jos. 5, 15), trat

¹⁾ Lb.ndT. 15f.

man vor das Angesicht Gottes. Wenn nun auch Kriegsgefangene als barfuss gehend erwähnt werden (Jes. 20, 4 vgl. 2 Chr. 28, 15) und das Gehen ohne Sandalen ein Zeichen von Armut war (Dt. 25, 10; Luk. 15, 22), so steht zu vermuten, dass das Ablegen der Sandalen ebenso wieder die Selbstdemütigung vor dem Angesichte Gottes zum Ausdruck bringen sollte. Und beim Trauerkostüm war es also wohl auch Ausdruck der demütigenden Erniedrigung, in der man sich fühlte. Als einen Armen und Elenden wollte man sich damit zu erkennen geben, dem nicht nur die so notwendige Fussbekleidung fehlt, sondern der auch an seiner Gewandung seine Armut deutlich werden lässt.¹⁾

Und das ist auch der Gedanke bei der Trauertracht überhaupt. Nach 1 Reg. 20, 31 f. kommen in der dem Trauerkostüm gleichen Tracht — Sak um die Lenden — die Knechte Benhadads bei der Zernierung Apheks zu Ahab, um sich ihm zu unterwerfen und an seine Gnade zu appellieren. Sein Erbarmen wollen sie durch ihre armselige Bekleidung hervorrufen. Das führt auf die richtige Erklärung des Trauerbrauches: durch das Ablegen der oft prunkvollen Gewandung,²⁾ durch das Zerreißen und dadurch Verunstalten derselben und durch Bekleidung mit der einfachen groben Tracht der Vorzeit wollte man seiner Demütigkeit Ausdruck verleihen gegenüber dem, der als Ursächer der Veranlassung solcher Handlung angesehen wurde, — Jahveh. Hieraus erklärt sich auch die Wahl der alten Volkstracht als Trauerkostüm, denn es ist eine richtige Beobachtung: veraltete im Aussterben begriffene Trachten

¹⁾ Von hier begreift sich, dass das Abziehen der Schuhe bei Verweigerung der Leviratspflicht (Dt. 25, 9 f.; Ruth 4, 7 f.) als Demütigung bzw. Beschimpfung gelten konnte.

²⁾ Vgl. Nowack, Arch. I, 120 ff. Benzinger, Arch. 97 ff.

halten sich, wie auch der Ihram der Muslim zeigt, noch lange als heilige Trachten, d. h. solche, die man nicht gewöhnlich trägt, sondern die man bei religiösen Anlässen, bei Wallfahrten, Bittgängen u. s. w. anlegt, — ausserdem natürlich auch als Trachten der niedersten Volksschichten, der Armen,¹⁾ und gerade hierdurch werden sie im Andenken behalten. Diese Tracht gehört zu den residuären Lebensformen, welche, ursprünglich durch die realen Verhältnisse des Lebens bedingt, sich für gewisse Anwendungsfälle als blosse leere Formen erhalten haben, nachdem der Fortschritt der Technik sie für das gewöhnliche Leben längst beseitigt hatte, — „Versteinerungen der Urzeit“.²⁾

Ist hierdurch der religiöse Charakter der Handlung, welche einen zum Anlegen solcher Tracht veranlasste, klar gestellt, so doch noch nicht der Grund, warum gerade in der Trauer bis in die späteste Zeit hinein diese Tracht der Armen und Elenden in Gebrauch blieb. Wäre der ursprüngliche Gedanke der gewesen, dass man durch solche Tracht sich dem Verstorbenen gegenüber als seinen *dediticius* bekennen wollte,³⁾ so hätte die Zeit des Jahvismus die Fortdauer dieser Tracht kaum geduldet. Dass es aber auch die Tracht der Armen und Niedrigen ist, lässt eine andere Beurteilung derselben erkennen, dass es nämlich nicht darauf ankam, wem gegenüber diese Tracht als nötig erschien, — dies liess nur gerade die religiöse Tracht wählen, — sondern vielmehr, was man diesem gegenüber zum Ausdruck bringen wollte.

Durch das Anlegen derselben im Gegensatz zu der ge-

¹⁾ Vgl. Schwally, *Lb.ndT.* 12 u. *ZATW.* XI, 174f. Nowack, *Arch.* I, 193. vgl. Wellhausen, *Skizzen* III, 116f.

²⁾ Ihering, *Vorgesch.* 18. vgl. die Beispiele in desselben Autors *Geist des römischen Rechts* III, 509.

³⁾ Wellhausen, *Skizzen* III, 118.

wöhnlichen besseren Gewandung stellt man sich aus religiösem Motive auf den Standpunkt derjenigen, welche solche Gewandung zu tragen pflegen, der Armen und deshalb Hilfsbedürftigen bzw. Bejammernswerten. Zum Ausdruck sollte also damit die Selbstdemütigung gebracht werden und zwar die Selbstdemütigung vor dem Ursäher solches Geschickes, vor Jahveh, — was 2 Reg. 22, 11. 19 in betreff des Kleiderzerreissens eine direkte Bestätigung findet, sofern hier dieses Thun des Josia, als ihm das Gesetzbuch bekannt wird, v. 19 ausdrücklich als Demütigung vor Jahveh bezeichnet wird.¹⁾ Daher kann auch die Sakbekleidung von den Propheten so oft als Bild des durch das Gericht Jahvehs herbeigeführten Elends und der Demütigung gebraucht werden (Am. 8, 10; Jes. 3, 24; Jer. 48, 37; Ez. 7, 18; 27, 30 f.), und auch hier tritt sie in Verbindung mit Asche und Erde auf, die man aufs Haupt streute oder darein man sich legte (Ez. 27, 30 f. vgl. Jona 3, 6; Hi. 16, 15).

Dass dieses der Gedanke beim Trauerkostüm ist, erfährt eine Bestätigung in dem Brauche des Ablegens alles Schmuckes. Solches wird als bei der Trauer üblich ausdrücklich hervorgehoben. Der Prophet Ezechiel legt beim Tode seines Weibes den Kopfschmuck nicht ab, ebenso wie er auch seine Schuhe anbehält und auch die übrigen Trauergebräuche verabsäumt, was dem Volke auffällig und anstössig erscheint (Ez. 24, 16 ff.). Und Jes. 3, 24 wird die Trauertracht gerade genannt als dasjenige, was beim Gericht an Stelle des aufgezählten Schmuckes tritt, den die Töchter Jerusalems bisher getragen. Desgleichen demütigen sich die Israeliten vor Jahveh, als sie dessen Drohwort vernehmen, indem sie allen Schmuck abthun (Exod. 33, 4. 5. 6).

¹⁾ תכנע, vgl. Jes. 25, 5 u. 2 Sam. 8, 1, wo dieses Verbum die Demütigung der Feinde bezeichnet.

Aber nicht nur das, — an Stelle der Zier tritt auch Verunzierung durch Versäumen der nötigen Reinigung und Pflege des Körpers und Bestreuen des Hauptes mit der beschmutzten Erde oder Asche (vgl. auch Jes. 61, 3). So wird ausdrücklich das Unterlassen des Salbens des Körpers im Zusammenhang mit dem Anthon von Trauerkleidern als Totentrauer bezeichnet (2 Sam. 14, 2); ¹⁾ und dass David nach dem Tode seines Kindes das Waschen und Salben nicht unterlässt, erregt Aufsehen (2 Sam. 12, 20). Ebenso heisst es von Judith, dass sie beim Ablegen ihrer Trauergewandung sich wäscht, sich salbt, ihr Haar ordnet und sich schmückt (Judith 10, 3 vgl. 16, 8), was also alles während der Trauer unterblieb. Vom Bestreuen des Hauptes mit Erde oder Asche war schon oben geredet, denn solches geschah oft zusammen mit dem Anlegen des Sak. Dass solche Vernachlässigung des Körpers als eine Entstellung ²⁾ desselben behufs Ausdrucks des demütigenden, mitleiderregenden Elends zu erklären ist, zeigt auch 2 Sam. 19, 25, wo der sich David unterwerfende Mephiboset in ähnlichem Aufzuge vor dem Könige erscheint: Füsse und Bart nicht gereinigt, die Kleidung ungewaschen. Und auch Daniel unterlässt während seines Trauerfastens das Salben des Körpers (Dan. 10, 3). Worauf es ankommt, ist also die Entstellung und Verunstaltung des Körpers im Gegensatz zu seinem gewöhnlichen Aussehen, ein Gegensatz, der Jes. 3, 24 zu deutlichster Präzisierung kommt (vgl. 1 Reg. 20, 38. 41).

War nun in dem über die Kleidung hervorgehobenen eine Ableitung der Trauertracht von der Sklaventracht als unwahrscheinlich und unbewiesen hingestellt, so erklärt Schwall y ³⁾ in betreff des Staub- und Aschestreuens offen

¹⁾ Vgl. den Gegensatz: Salböl u. Traurigkeit Jes. 61, 3.

²⁾ Vgl. ἀφανίζειν Mt. 6, 16 f.

³⁾ Lb.ndT. 15.

die Unmöglichkeit, eine solche Abhängigkeit von der Sklaven-tracht festzustellen. „Diese Riten, meint er aber doch, mögen irgendwie mit der Institution der Sklaverei zusammenhängen.“ Da sich dieser Satz nicht bewähren lässt, so bleibt die Möglichkeit offen, dass dieser Brauch nicht mit der Sklaverei zusammenhängt, sondern ursprünglicher Trauerritus war, wozu Schwally's eigene Vermutung¹⁾ trefflich stimmen würde, dass der Staub ursprünglich vom Grabe genommen wurde und die Asche von den Totenbränden,²⁾ womit aber nichts anderes zum Ausdruck käme, als dass Grab und Totenbrand, also der Todesfall Anlass zu solchem Thun ist. Dass in einem arabischen Lager die Sklaven neben dem Blute und dem Miste schlafen,³⁾ beweist nichts, denn das ist nur die schlechteste Stätte, und die Sklaven kommen dadurch als höchst bejammernswerte Geschöpfe zu stehen.

Kommt in der ganzen Trauertracht die Selbstdemütigung, das Elend in der Trauer zum Ausdruck, so führt der letztbesprochene Brauch auf die Vermutung, dass man solche Handlungen vornahm, weil man sich angesichts des Todes bewusst wurde, der Gottheit gegenüber wie „Staub und Asche“ zu sein (vgl. abgesehen von Gen. 3, 19 auch Gen. 18, 27 u. Sir. 10, 9 f.). Hienach würde das Sterben angesehen worden sein als etwas vom Willen Gottes Abhängiges (vgl. 2 Reg. 5, 7), eine Vermutung, die durch Beobachtung dessen, was sonst noch in betreff der Totentrauer zur Aussage kommt, zu bewähren sein wird. Dass man sich aber angesichts des Todes in einer Beziehung zur Gottheit wusste

¹⁾ Die gleiche hat auch unabhängig R. Smith, Religion of the Semites 413f. ausgesprochen.

²⁾ Vgl. zu letzteren 2 Chr. 16, 14; 21, 19.

³⁾ R. Smith a. a. O. 217 Anm. 1.

und ebendeshalb solche Bräuche zur Anwendung brachte, erscheint in hohem Grade wahrscheinlich angesichts dessen, dass die gleichen Bräuche auch dort in Anwendung zu kommen pflegten, wo man durch Ausübung des Kultus oder sonst wie zu Gott in Beziehung trat. Als kultische Handlung im Jahvedienst wird, um noch ein Beispiel nachdrücklich hervorzuheben, das Ablegen der Kleider 2 Sam. 6, 20 erwähnt, wo David durch sein Einherschreiten vor der Bundeslade bei ihrer feierlichen Einholung in Jerusalem in einem אפוד בד (v. 14) sich den Vorwurf von seiten Michals zuzieht, er habe sich vor allem Volk entblösst (גלה), wie das die רקים thun.

Wenn nun die besprochenen Trauerbräuche auch noch (1) als Ehrungen erscheinen, die der Gottheit im Kulte erwiesen werden, und (2) als Huldigungen, deren sich der Herr von seinen Dienern versehen kann, so geht daraus keineswegs hervor, dass durch dieselben dem Toten eine Reverenz erzeugt werden sollte, welche dem Lebenden nicht zu teil wurde, man also den Toten als das zu adorierende Objekt angesehen habe,¹⁾ sondern vielmehr, dass durch dieselben auch nichts anderes als eine Ehrung der Gottheit bezweckt wurde, indem durch sie ein demütiges sich Unterwerfen unter die Gottheit, deren allgewaltige Übermächtigkeit hier insbesondere in die Wahrnehmung trat, zum Ausdruck gebracht wurde. Denn wenn auch, wie Schwally (a. a. O.) weiter betont, עבד sowohl den Sklaven bezeichnet, als auch Terminus ist für den Verehrer einer Gottheit, so ergibt sich daraus doch nur, dass das Verhältnis des Sklaven in Bezug auf seine vollkommen willenslose Abhängigkeit vom Herrn analog dem Verhältnis zur Gottheit aufgefasst wurde, und über letzteres war man doch bereits früher zu irgendwelcher Auffassung gelangt, noch ehe die Institution der

¹⁾ Gegen Schwally, Lb.ndT. 19.

Sklaverei zur Ausgestaltung und Präzisierung gelangte. Demgemäss ist auch der weitere Schluss Schwally's hinfällig, dass, weil eine solche Reverenz dem Lebenden nicht erzeigt wurde, der Tote als ein gewisses Leben noch besitzend gedacht worden sei, ein Leben, welches kräftig genug sei, um zu dem Überlebenden in Beziehung zu treten, ihm zu nützen oder zu schaden, der Tote also als über übermenschliche Kräfte verfügend erschienen sei, als *δαμόνιον*.

Nun gibt Schwally selbst zu, dass diese Behauptung durch seine vorangegangenen Ausführungen noch nicht über den Wert einer plausibeln Vermutung erhoben worden sein konnte, einen Beweis sucht er nachzuholen durch die Besprechung noch einiger anderer Bräuche, über die seines Erachtens kein Zweifel obwalten kann.¹⁾ Nun habe ich aber absichtlich eine Gruppe von Bräuchen, deren Besprechung bei Schwally schon vorangegangen, noch nicht zur Behandlung gebracht, Bräuche, von denen auch Benzinger²⁾ meint, dass sie nicht anders als im Sinne Schwally's gedeutet werden könnten, wenn das auch bei den anderen möglich sei. Diese Bräuche sind die Verstümmelungen, welche als Trauerzeichen am Körper vorgenommen wurden: das Abschneiden des Haares und Bartes, sowie Verwundungen. Weil diese Bräuche den Charakter eines dem Toten dargebrachten Opfers tragen, seien sie ein Beweis für das ursprüngliche Vorhandensein von Totenopfern und somit für einen Totenkult im vorjahvistischen Israel. Da nun aber Schwally's Vermutung, trotzdem er diese Bräuche bereits vorher besprochen, doch bisher eben nur Vermutung geblieben ist, so erscheint es möglich und aus bestimmtem, später deutlich werdendem Grunde angebracht, die Be-

¹⁾ Lb.ndT. 20.

²⁾ Arch. 166.

sprechuug derselben auch jetzt noch hinauszuschieben, und zwar so weit, bis diejenigen Bräuche besprochen sind, die die Vermutung Schwally's zur Gewissheit erheben sollen. Es sind das die „kultischen“ Handlungen der Totenklage, des Fastens und des Leichenmahles.

II. Die Totenklage.

Dass die Klage ein notwendiger Bestandteil der Toten-
trauerhandlung war, der nicht fehlen durfte, erhellt aus
Jer. 22, 18 f. und Ez. 24, 16 f. Jojakim soll, so lautet
des Propheten Jeremia Drohwort, wie ein Esel begraben
werden, d. h. wie ein Stück Vieh wird man ihn verscharren,
ohne dass bei seinem Begräbnis geschieht, was bei einem
solchen zu geschehen pflegt; und als solches wird v. 18
die Totenklage angeführt (vgl. Jer. 16, 6) in einer Form,
wie sie auch sonst noch mehrfach bezeugt ist (2 Sam. 19, 5;
1 Reg. 13, 30; Jer. 34, 5). Ebenso soll Ezechiel beim Tode
seines Weibes die Totenklage verabsäumen (24, 16 f.), was
beim Volk Verwunderung erregt und Aufklärung nötig
macht. Und 2 Sam. 3, 31 befiehlt David ausdrücklich, in
der nötigen Trauertracht die Totenklage anzustellen, wie
sie sogar von dazu bestimmten professionellen Klageweibern
ausgeführt werden konnte (Jer. 9, 16).¹⁾ Eine solche Toten-
klage wird Sach. 12, 10—14 ausführlicher beschrieben.²⁾

¹⁾ Vgl. Hamburger Realencyklopädie für Bibel u. Talmud. Breslau 1870. I, 164.

²⁾ Vgl. auch Budde, Das hebräische Klagelied in ZATW. II 1882, 1 ff. u. 1892, 31 ff. u. in ZDPV. 1883, 180 ff.

Daraus, dass sie hier von den einzelnen gentes gesondert gethan wird, und aus dem Vergleich mit 1 Sam. 20, 29, wo die einzelnen gentes auch zu Opfermahlzeiten für sich zusammentretend erwähnt werden, ist allerdings zu entnehmen, dass wir es hier nicht mit natürlichen Ausbrüchen des Schmerzes, sondern mit einer durch das Herkommen geregelten Handlung zu thun haben, — vielleicht sogar mit einer religiösen Handlung, einer kultischen Totenklage. Dafür spricht auch der Umstand, dass bei den alten Arabern die feierliche Klage über das Begräbnis hinaus eine bestimmte Frist lang dauerte.¹⁾ Deshalb liegt es nun aber noch keineswegs auf der Hand, dass eine solche Klage an niemand anders gerichtet sein kann als an die Toten, dass diese also das kultische Objekt sind.²⁾ Was ist es denn, das den Inhalt der Klage ausmacht?

Das berühmte Klagelied Davids nach dem Tode Sauls und Jonathans (2 Sam. 1, 17 ff.), dessen hohes Alter keinem Zweifel unterliegt,³⁾ beklagt nichts anderes als den Verlust dieser Männer. 2 Sam. 3, 32 ff. klagt David, dass Abner gefallen.⁴⁾ Der Eintritt dieses betrübenden Ereignisses also wird beklagt, wie auch die Klageweiber Jer. 9, 17 f. nichts anderes beklagen als das zu Tage getretene Elend (vgl. Ez. 27, 2 ff. 30 ff.; Amos 5, 1 ff. und 2 Reg. 2, 12; 13, 14). Wenn also dieses es ist, das beklagt wird, so ist daraus, dass in dem Klageruf der Verstorbene angeredet wird, noch nicht zu entnehmen, dass er mit diesem Anruf als kultisches

¹⁾ Wellhausen, Skizzen III, 160.

²⁾ Gegen Schwally, Lb.ndT. 21.

³⁾ Vgl. Cornill, Einl. ins A. T. Freiburg i. B. ² 1892. 119. Wildeboer, Die Litteratur des A. T. nach der Zeitfolge ihrer Entstehung. Göttingen 1895. 39. 42f.

⁴⁾ Auch die Authentie dieses Stückes steht fest. vgl. Wildeboer, Litt.AT. 39. 43f.

Objekt gedacht ist.¹⁾ Denn auch in denjenigen Klage-
liedern, welche es nicht mit der Trauer um einen Toten zu
thun haben, tritt das Gleiche hervor (vgl. z. B. Ez. 27, 32 ff.).
Was beklagt wird, ist das, was geschehen ist, und beklagt
wird derjenige, den solches getroffen (vgl. Jer. 16, 5 mit
Vers 4; 1 Thess. 4, 13). ספד, welches terminus technicus
für solche Totenklage ist, wird meistens mit ל verbunden
(Gen. 23, 2; 1 Sam. 25, 1; 1 Reg. 14, 13. 18), seltener mit
על (2 Sam. 11, 26) oder לפני (2 Sam. 3, 31). Es kann dem-
nach nur den Sinn haben: klagen um jemand, d. h. um seinen
Verlust oder sein Geschick. In gleicher Weise wird auch
das Verb בכה, welches doch meist transitiv den Akkusativ
regiert, jmd. beweinen (Gen. 23, 2; 37, 35; 50, 3; Ez. 8, 14),
mitunter mit ל verbunden, weinen um jemand (Jer. 22, 10).
Und נדב beklagen mit ל findet sich in Bezug auf einen Toten
(Jer. 16, 5; 22, 10), aber ebenso auch in Bezug auf einen
lebenden Unglücklichen (Jes. 51, 19; Jer. 15, 5; Hi. 2, 11;
42, 11). Da kann kein Zweifel darüber obwalten, dass wenn
das Klagelied, die קינה, auch den Toten anredet, solches nur
geschieht, weil er als das beklagte Objekt zu stehen kommt.

Die israelitische Form der Klagesitte hat sich somit
gar nicht weit von der primären entfernt, sie ist in einer
Form festgelegt worden, welche vor die Entstehung eines

¹⁾ Bei Totenkult treibenden Völkern ist im Gegenteil oft ein Ver-
meiden dessen wahrzunehmen, dass des Verstorbenen Name genannt
wird, aus Furcht, die abgeschiedene Seele könnte dadurch beunruhigt
und gegen die Überlebenden erbittert werden. Vgl. z. B. Andreä, Die
Totengebräuche der verschiedenen Völker der Vor- und Jetztzeit. Leipzig
1846. 71. Ebenso ist es eine sehr alte, bei vielen Völkern verbreitete Vor-
stellung, dass allzuheftige Klage um einen Toten dessen Ruhe stört, so
dass er wiederkehrt. Vgl. Mannhardt, Germanische Mythen. 1858. 290.
Rochholz, Deutscher Glaube und Brauch. I, 207. Rohde, Psyche
206 n. 2.

Seelenkultes fällt, und ist somit ein zwingender Beweis für Nichtvorhandensein eines ursprünglichen Seelenkultes auf israelitischem Boden. Zu einer Zeit, da der Tod noch nicht anders denn nur als eine besondere Art von zeitweilig aufgehobenem Leben betrachtet wurde, mussten vor allem Massnahmen empfehlenswert erscheinen, welche eine Wiedererweckung des Leblosen zu bewirken versprachen. Zu solchen Massnahmen gehört in erster Linie als allereinfachste das Rufen seines Namens und das zu ihm Reden. Von hier aus begreift es sich, dass die Totenklage auch dort, wo sie nur das elende Geschick, das den Verstorbenen betroffen hat, beklagt, allemal noch den Toten selbst anredet.¹⁾ Die ursprüngliche Form des Rufens wandelt sich in dem Moment in eine Klage, wo die Erkenntnis auftaucht, dass das Rufen vergeblich, eine Wiederbelebung zu bewirken nicht im stande ist. Da nun als das eine solche Wiederbelebung Hindernde die Gottheit angesehen wurde, musste die Klage dem entsprechend sofort soweit zu einer kultischen werden, als sie angesichts der wirksam gedachten Gottheit geschah, ohne dass jedoch damit notwendig auch die Form der Klage sich zu ändern brauchte. Erst wo auf weiterer Stufe der Entwicklung aus dem Seelenglauben ein Seelenkult hervorwuchs, trat die Gottheit zurück gegen das neue Objekt des Kultes, die Seele des Verstorbenen, die nunmehr direkt angerufen wird. Wo dieser Schritt der Entwicklung aber aus irgend welchen Gründen unterblieb, musste die Klage notwendig die alte Form beibehalten, oder sie konnte sich nur zu einem ausschliesslich an die Gottheit gerichteten Gebet ausgestalten, — und umgekehrt: wo die alte Form der Klage als eines Beklagens des Toten und seines Geschicks beibehalten worden ist, kann jener weitere

¹⁾ Vgl. die oben citierten Stellen.

Schritt der Entwicklung zum Seelenkult hin nicht gemacht worden sein. Und eben dieses ist in Israel zu konstatieren.

Ist nun dennoch die Klage nicht als Ausbruch und Ausspruch des Schmerzes aufzufassen, sondern als religiöse, kultische Handlung, so ist demnach damit noch nicht bewiesen, dass sie deshalb den angeredeten Toten als das kultische Objekt ansieht, denn nicht er, sofern er eine Persönlichkeit ist, ist Objekt der Klage, sondern er, sofern ihn ein bestimmtes irreparables Geschehnis betroffen hat.¹⁾ Kultisch ist die Handlung, weil sie geschieht unter einem religiösen Gesichtspunkt, und das ist der Fall, sofern der Trauernde angesichts des eingetretenen Todes, der ihn zu solcher Handlung veranlasst, sich in Beziehung stehend weiss zu dem, von dem dieses Geschehnis ihm abhängig erscheint, — ohne dass dieser Gedanke auch ausgesprochen zu werden braucht. Das heutige jüdische Totengebet, das Kaddisch, ist ein deutliches Analogon dafür, denn es ist ein an Jahveh gerichtetes Gebet, welches den Toten nicht einmal erwähnt, — hier ist der religiöse Gesichtspunkt so in den Vordergrund getreten, dass der Grund der Klage ganz aus den Augen verloren ist.²⁾ Schwally sieht den Grund dafür darin, dass die Anschauung von einem Nutzen- oder Schadenkönnen der Toten mit der Zeit gänzlich geschwunden sei und man daher keinen Grund hatte, das Gebet noch an den Toten zu richten,³⁾ und meint, das Kaddisch sei dem alten Totengebet so unähnlich wie möglich.⁴⁾ Letzteres

¹⁾ Vgl. den Kanon von B u d d e, d. hebr. Klagelied ZATW., II 1882. 37.

²⁾ Vgl. die Übersetzung bei Schwally, Lb.ndT. 190. Dass im Kaddischgebet sich ein Rest altisraelitischen Totenkultes bis auf den heutigen Tag erhalten habe (Stade, GVJ. I, 426 n. 2), ist eine nicht bewiesene und nicht beweisbare Behauptung.

³⁾ Lb.ndT. 190.

⁴⁾ Lb.ndT. 25.

ist allerdings der Fall, wenn das Kaddisch in der That als das der alten Klage Entsprechende — denn andere Totengebete alter Zeit sind uns gänzlich unbekannt — anzusehen ist, aber ich sehe dann den Grund dafür, dass in der alten Zeit der Anlass zur Klage so ausschliesslich in den Vordergrund tritt, darin, dass die Erkenntnis von dem Urheber noch nicht alles beherrschender Gedanke geworden ist, eine Erkenntnis, die ja erst in Bezug auf die über das Volk und den einzelnen ergehenden Gerichte durch die Prophetie zur vollen Entfaltung gebracht worden ist. Deshalb vermute ich auch, dass die Klage um einen Toten den kultischen Charakter, der in der citierten Sacharjastelle hervortritt, erst in nachexilischer Zeit angenommen hat, vor dem Exil dagegen nur zu den üblichen Trauerbräuchen gehörte, durch welche die angesichts des im Tode zu Tage tretenden elenden und bejammernswerten Geschickes geschehende Selbstdemütigung unter den Ursäher dieses Geschickes zum Ausdrucke gebracht wurde, zugleich natürlich aber auch die durch den Tod nicht aufgehobene Zusammengehörigkeit der Klagenden und des Beklagten, worauf noch später zurückzukommen sein wird.

III. Subjekt und Objekt der Totentrauer.

Wenn thatsächlich der Tote das kultische Objekt der Klage gewesen wäre, dieselbe also Rudiment ursprünglichen Totenkultes, richtiger Ahnenkultes, und die Klage Bestandteil der Trauerhandlung, so müssten auch sonst in dem

Inhalt der ganzen Trauerhandlung Spuren davon wahrnehmbar sein, — bisher haben wir solche noch nicht zu entdecken bzw. anzuerkennen vermocht. Vor allem mussten solche Spuren wahrnehmbar sein in Bezug auf diejenigen, welche als Objekt der Trauerhandlung in Frage kämen. Handelt es sich um Totenkult, so ist es nicht jeder Tote, dem dieser Kult von seiten der einzelnen gentes zu teil werden konnte, sondern nur derjenige, zu welchem die gentes in Beziehung stehen, nämlich die Ahnen. Das führt auf die Frage, wer als Objekt nicht nur der Klage, sondern überhaupt des Vollzugs der Trauerhandlung zu stehen kam. Der Kreis der Ahnenkultgenossenschaft ist genau umschrieben. Ist es an dem, dann steht auch weiter zu erwarten, dass bestimmte Trauerhandlungen, nämlich die kultischen Charakter tragenden, ebendeshalb nur innerhalb dieses Kreises zulässig waren. Daraus ergibt sich von selbst, dass auch nicht jeder von dem Trauerfall Mitbetroffene das Recht bzw. die Pflicht haben konnte, solchen Kultus auszuüben, sondern nur diejenigen, welche nicht nur als kultische Personen überhaupt in Frage kamen, sondern auch als solche kultische Personen zu dem kultisch zu handelnden Objekt in einer solchen Beziehung standen, dass sie ihm gegenüber zu einem Kultus verpflichtet waren.

Schwally geht von letzterem aus, indem er zunächst die Subjekte des Kultus behandelt. Er hebt richtig hervor, dass im alten Israel nur der Mann als kultische Person galt.¹⁾ Weil es an dem war, war nach Schwally's Meinung männliche Nachkommenschaft für den Israeliten etwas eminent Wichtiges, denn ohne dieselbe würde er nach seinem Tode der Verehrung verlustig gegangen sein.

¹⁾ Vgl. Exod. 23, 17; 34, 23; Dt. 16, 16 u. dazu Schwally, Miscellen in ZATW. XI 1891, 176—80 u. Lb.ndT. 28 ff.

Deshalb die Klage Absaloms 2 Sam. 18, 18, dass er keinen Sohn habe seinen Namen „anzurufen“. In betreff dieser Stelle ist nun aber zu erwidern, dass das hier gebrauchte Verb *הזכיר* doch nicht anrufen heisst im Sinne von kultisch anbeten (dafür steht *ב קרא* u. a.), sondern doch nur: ins Andenken bringen, ruhmvoll erwähnen.¹⁾ Und wenn auch erstere Bedeutung richtig wäre, wie vermag dann eine Massebe, welche Absalom ebendeshalb aufrichtet, weil er keinen Sohn hat, ihm Ersatz zu schaffen. Die vermag doch nicht anzurufen, wohl aber ihn ruhmvoll zu erwähnen, im Gedächtnis der Nachwelt zu erhalten. Und dass die Massebe einen kultischen Ort bezeichne, wo sich an Stelle des fehlenden Sohnes Absaloms andere versammeln, um ihn anzurufen, ist nicht nur eine Behauptung, für die der Beweis noch nicht erbracht ist, sondern auch unmöglich, sofern auch dadurch ihm kein Ersatz beschafft werden konnte. Denn kultische Verehrung konnte Absalom trotz aller Masseben doch nur von solchen zu teil werden, welche in einer solchen Beziehung zu ihm standen, dass sie zu solchem Kultus verpflichtet waren, seinen Deszendenten, deren Ahne er gewesen wäre.

Solche zu kultischer Verehrung nach dem Tode verpflichtete Deszendenz dem Verstorbenen nachträglich zu verschaffen, sei ferner der ursprüngliche Sinn der Leviratspflicht gewesen. Weitere Beispiele (Thamar, die Töchter Lots, die sieben Weiber Jes. 4, 1) sollen aber auch zeigen, dass den israelitischen Mädchen auch in Bezug auf sich selbst als das erstrebenswerteste Gut die Ehren erschienen seien, die ihrer als Frauen, besonders als Mütter warteten,

¹⁾ Vgl. Gesenius, HWB. s. v. u. über die Masseben: Bät h g e n, Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte. Berlin 1888. 215 ff. (gegen Stade, GVJ. I, 459 f.) u. Robertson-v. Orelli, aRJ. 167 ff.

nämlich auch Verehrung nach dem Tode. Dass soll ferner auch der Grund sein, warum das Elterngebot des Dekalogs, welches ausdrücklich die Mutter neben den Vater stellt, in der Reihe der spezifisch religiösen Satzungen steht. „Es ist deshalb zu vermuten, dass dem Gesetzgeber vielleicht eine Erinnerung an die den Toten zu leistenden Ehrungen vorschwebt, denn ausser dem Vater wurde nur noch der Mutter nach dem Tode kultische Verehrung zu teil.“¹⁾ Damit würde nun aber der Gesetzgeber, wenn er in der That eine Erinnerung an die den Toten zu leistenden Ehrungen gehabt hätte, diese Ehrungen, den Ahnenkult, geradezu sanktionieren, pflegen und fördern, während doch nach dem ganzen Tenor der Gesetzgebung Exod. 20 Jahveh in den Vordergrund gestellt wird. Schwally selbst muss an einer anderen Stelle im direkten Gegensatz zu obiger Meinung bekennen: „Im grossen und ganzen hat das Gesetz allerdings von dem wirklichen Sachverhalt keine deutliche Vorstellung.“²⁾

Was nun aber zunächst die Leviratsehe betrifft, so scheint auch hier dem, dass sie den Ahnenkult zur Voraussetzung habe, bzw. dass die letzten Wurzeln, aus denen diese Familiensitte herausgewachsen ist, in solchen religiösen Vorstellungen der ältesten Zeit gesucht werden müssten, wie Benzinger abschwächend sich ausdrückt,³⁾ von vornherein das deuteronomische Gesetz zu widersprechen, indem es ausdrücklich diese Sitte sanktioniert (25, 5 ff.). Dem gegenüber wird behauptet, dass das Deuteronomium die alte allerdings eigentlich zu perhorreszierende Volkssitte beibehalten habe, weil sie ein dem Jahvismus nicht absolut

¹⁾ Lb.ndT. 29.

²⁾ Lb.ndT. 76. Vgl. auch 17.

³⁾ Arch. 136.

widerstrebendes Element, sondern einer Anpassung fähig und darum nicht notwendig auszurotten war, dass es dieselbe aber umgebildet und so der neuen religiösen Anschauung des Jahvismus dienstbar gemacht habe,¹⁾ indem es dieselbe durch Umdeutung in jahvistischem Sinn ihres superstitiösen Charakters zu entkleiden sich bemüht habe. Den Beweis für die Richtigkeit dieser Behauptung erblickt man darin, dass bereits das deuteronomische Gesetz eine Einschränkung der Verpflichtung einzig auf den Bruder des Verstorbenen hervortreten lasse im Gegensatz zur alten Sitte, welche laut Gen. 38 (bes. v. 26) unter Umständen auch den Vater des Toten einzutreten und die Schwiegertochter zu heiraten verpflichtet habe. Ferner lasse das Dt. noch eine weitere Abschwächung erkennen, sofern die alte Sitte laut Gen. 38 es nicht gestattet habe, dass einer unter irgend welchem Vorwand der Schwagerehe sich entzog, während das Dt. die Freiheit gebe, unter Verzicht auf das Erbe und durch Sichunterziehen einer beschimpfenden Zeremonie der Pflicht der Ehe sich zu entschlagen. Eine dritte Abschwächung glaubt man aus dem Umstand herauslesen zu können, dass, während auch noch das Dt. hier sicher solche Fälle im Auge gehabt hätte, wo der Verstorbene keinen Sohn hinterliess, die spätere Zeit die Leviratsehe augenscheinlich nur auf solche Fälle beschränkt habe, wo der Verstorbene überhaupt keine Kinder hinterlassen, da, wenn das Erbe nach Num. 27, 4 ff. (P.) auf die Tochter übergehen konnte, ein Sohn aus einer Leviratsehe als Erbe gar nicht in Betracht gekommen wäre. Endlich, und das ist das Hauptargument, habe das jüngere Gesetz (Lev. 18, 16 und 20, 21) mit der alten Sitte vollständig gebrochen und ohne weitere Berücksichtigung und Schonung derselben die

¹⁾ Nowack, Die Entstehung der israelitischen Religioⁿ. 5.

Schwagerehe direkt als Blutschande verboten. Dem entsprechend erscheine sie im Buch Ruth als eine „in grauer Vorzeit geübte Sitte“, eine „nicht ganz richtig verstandene Antiquität“. ¹⁾ Die Polemik von P. lasse sich nur erklären, wenn nicht moralische Gründe sie veranlassen, sondern nur wenn hinter der Leviratsehe irgend welche Familiensuperstition stecke. ²⁾

Ist letzteres nun aber in der That der Fall, dann wäre es unerklärlich, dass das Dt., von welchem man unmöglich behaupten kann, dass es den wahren Sachverhalt nicht durchschaue, ³⁾ diese Sitte überhaupt aufgenommen und nicht ebenso rücksichtslos wie gegen andere Sitten heidnischen Ursprungs gegen diese polemisiert. Das Bemühen des Dt. dagegen, diese Sitte im jahvistischen Sinne umzudeuten, hätte gefordert, dass es sie in einer dem Jahvismus entsprechenden Weise religiös motiviert hätte, während dieselbe nur einfach beibehalten, ja als gutes altes Gewohnheitsrecht dem Sinn des Gesetzgebers durchaus entsprechend geradezu sanktioniert erscheint. Und gerade der Umstand, dass das jüngere Gesetz sich veranlasst sieht, diese alte Volkssitte zu entfernen, wäre ein Beweis dafür, dass jenes Bestreben des Dt. ein verfehltes und erfolgloses gewesen sei, dass es hingegen durch Sanktionierung derselben die alte Heidenreligion im Volksbewusstsein gekräftigt und gestärkt habe.

Das priesterliche Gesetz polemisiert nun aber gar nicht gegen die Auffassung des Dt., denn wenn die Absicht vorgelegen hätte, das frühere Gesetz zu abrogieren, so hätte das doch ausdrücklich ausgesprochen werden müssen und nicht bloss vor-

¹⁾ So zusammenfassend Benzinger, Arch. 345f.

²⁾ Ebd. 346 vgl. 344.

³⁾ Vgl. unten Kap. IV u. V.

ausgesetzt sein dürfen. Dazu kommt noch, dass in viel späterer Zeit (Mtth. 22, 23 ff.) die Leviratsehe in ihrer vollen Rechtsverbindlichkeit erscheint, und zwar zu einer Zeit, in der das Gesetz bis ins Detail absolute Norm ist, daher hier die Annahme, die alte Volkssitte habe sich mächtiger erwiesen als das geschriebene Gesetz,¹⁾ nichts verschlägt, sich vielmehr als eine Verlegenheitsauskunft zu erkennen gibt. Dieses Letztgenannte würde überdies aber auch direkt widersprechen dem, was oben über das Buch Ruth referiert wurde, — denn dieses sollte ja gerade den Beweis dafür liefern, dass die Polemik des P. in der That die Schwager-ehe so in den Hintergrund gedrängt hat, dass sie nur noch als nicht mehr richtig verstandene Antiquität, eine in grauer Vorzeit geübte Sitte erscheine. Wie konnte, wenn es schon soweit gekommen war, die alte Volkssitte wieder so stark aufleben, dass sie sich mächtiger erwies, als das geschriebene Gesetz? Wenn demnach das levitische Gesetz die deuteronomische Gesetzesbestimmung nicht aufhebt, so kann es nur so aufgefasst werden, dass es Verwandtenehen, inkl. die Schwagerehe, verbietet, ohne aber die Ausnahme der Schwagerehe, welche für den Fall, dass der Bruder ohne Hinterlassung männlicher Nachkommenschaft gestorben war, vom Dt. hervorgehoben wird, zu berücksichtigen.

In betreff des Verhältnisses der deuteronomischen Gesetzesbestimmung zur älteren Volkssitte ist aber weiter auch nicht zuzugeben, dass erstere eine Abschwächung gegenüber letzterer darstelle. Denn wenn auch unter Umständen nach Gen. 38 der Vater für den Sohn hätte eintreten müssen, so wäre dadurch nur die grosse Bedeutung, welche der Leviratspflicht zuerkannt wurde, gekennzeichnet, das Gesetz hatte aber solches ausdrücklich hervorzuheben keine Ver-

¹⁾ Benzinger, Arch. 346.

anlassung. Ausserdem lässt sich aber aus dem Zusammenhang von Gen. 38 dieses keineswegs als ältere Etappe nachweisen, dass der Vater für den Sohn einzutreten je die Pflicht gehabt. Nachdem Onan die Leviratspflicht verweigert, ist es an seinem Bruder Schela dieser zu genügen. Weil Schela noch nicht erwachsen ist, bleibt Thamar zunächst Witwe. Als sie nun trotz Eintritt dieses Zeitpunkts Schela nicht zum Weibe gegeben wird, veranlasst sie durch List Juda ihr Samen zu erwecken. Wenn Juda solches thut, so ist klar, dass er nicht als Levir es thut und auch nach v. 26 als solcher gar nicht aufgefasst werden kann, denn Levir konnte nur der inzwischen erwachsene Schela sein, und dieser hatte die Erfüllung der Pflicht nicht versagt. Dann aber erst wäre Juda überhaupt in Frage gekommen. Thamar ist also keineswegs „durch die Umstände (weil nämlich ihre Schwäger ihrer brüderlichen Pflicht nicht nachgekommen sind) gezwungen, sich an den Vater ihres Mannes zu halten“.¹) Und wie anderseits dieses, dass Juda seine Abirrung als pflichtmässige Ausübung der Leviratsehe angesehen habe, aus Gen. 38 besonders v. 26 „deutlich“ hervorgehen soll, wo doch zu lesen steht: „er erkannte sie nicht mehr“, ist schlechterdings nicht einzusehen.²) Judas Unrecht (v. 26) besteht demnach nur darin, dass er seinen Sohn Schela nicht, wie er doch versprochen, gemäss seiner Pflicht, als Familienoberhaupt über den Vollzug der Sitte zu wachen, zur Erfüllung der Leviratspflicht veranlasst und angehalten. Thamar hätte, wenn sie Erfüllung der Leviratspflicht hätte erstreben wollen, sich an Schela halten und diesen

¹) Gegen Stade, GVJ. ² I, 394.

²) Vgl. gegen Benzinger, Arch. 345: König in ThLBl. 1894. 596.

und nicht Juda zu überlisten suchen müssen. Ihre Söhne Perez und Serah (bzw. Perez allein) kommen daher auch gar nicht als Söhne Er's zu stehen, was nach dem Leviratsgesetz hätte der Fall sein müssen, sondern werden mit Recht in den Geschlechtsregistern Mtth. 1, 3 und Luk. 3, 33 als direkte Söhne Judas (mit Übergehung Er's) aufgeführt.¹⁾ Und wenn endlich Onan's Weigerung mit dem Tode bestraft wird, das Dt. aber nur einen Ehrverlust als Strafe fordert, so ist auch das nur scheinbar eine Abschwächung, sofern in ersterem Fall nicht ein Strafvollzug, welcher den Verweigerer der Leviratspflicht treffen musste bzw. zu treffen pflegte, angegeben wird, sondern nur die Strafe, die in dem betreffenden Falle den Frevler traf.

Wenn nun das Gesetz durchweg die Leviratsehe in ihrer ganzen Verbindlichkeit aufrechterhält (auf das Argument aus dem Erbrecht wird gleich einzugehen sein) und zwar mit dem Erfolg, den Mtth. 22, 23 ff. erkennen lehrt,²⁾ so ergibt sich daraus, dass es nicht anders aufgefasst werden kann, denn als sanktionierende Kodifizierung des guten alten Gewohnheitsrechts, mithin die Leviratsehe unmöglich, auch nicht ursprünglich, superstitiösen Charakter getragen haben kann. Wenn aber weiter Lev. 18, 3 ff. 24 das Verbot der Verwandtenehen damit motiviert, dass sie als kanaanitische Greuel ausgerottet werden müssten, während im Gegensatz dazu die altisraelitische Sitte der Väterzeit gerade die Ehen unter nahen Verwandten bevorzugt, „so wird der Grund, der diese Eheverbote hervorrief, nicht oder jedenfalls nicht vorzugsweise in dem horror

¹⁾ Gegen Stubbe, Die Ehe im A. T. Jena 1886. 62.

²⁾ Dabei mag immerhin der eigentliche Sinn der Leviratspflicht, den das Dt. im Auge hat, in Vergessenheit geraten sein, wie das Buch Ruth erkennen lässt (vgl. Stubbe a. a. O. 68f.), ohne dass aber dadurch ihre Verbindlichkeit aufgehoben war.

naturalis, auch nicht in der Ansicht, dass sie dem Wesen und der Natur der Blutsverwandtschaft widerstreiten, zu suchen sein und noch weniger in der Erkenntnis der Schädlichkeit der Verwandtenehen. Man wird vielmehr auch hier religiöse Gründe vermuten dürfen.“¹⁾ Diese religiösen Gründe liegen aber darin, dass es galt, Israel fern zu halten bzw. zu befreien von dem unzünftigen heidnischen Wesen, um vor allem der Familie als dem Fundament des geordneten Volkstums einen gesicherten Bestand zu gewährleisten, der durch solche Durchbrechungen, wie sie in den genannten Ehen statthaben, nicht nur gefährdet, sondern geradezu in Frage gestellt erschien.²⁾ In der alten Zeit dagegen lagen die Verhältnisse anders, für sie bestand die Gefahr nicht hierin, sondern im Gegenteil darin, dass bei Vermeidung von Verwandtenehen eine Vermischung mit und damit ein Auf- und Untergehen in heidnischem Volkstum stattgehabt hätte. Deshalb polemisiert das Gesetz gegen diese altisraelitische Sitte, nicht aber gegen die Leviratsehe, die gerade dazu diente, den Bestand der Familie und des Geschlechts sicher zu stellen.

Eben dieses und nichts anderes hat auch die Gesetzesnovelle Num. 27, 7 ff. im Auge. Worauf es den Töchtern Zelophchads ankommt, ist, dass der Name ihres söhnelos verstorbenen Vaters nicht durch Übergehen des Erbbesitzes in fremde Hände erlösche. Und wenn solche Erbberechtigung der Töchter anerkannt und zum Gesetz erhoben wird und nur im Falle des Nichtvorhandenseins auch von Töchtern des Verstorbenen Brüder als Erben in Betracht kommen, so ist das nur scheinbar ein Widerspruch gegen das Leviratsgesetz. Die Erfüllung der Leviratspflicht von seiten

¹⁾ So richtig Benzinger, Arch. 344.

²⁾ Vgl. dazu auch Dillmann, AtTh. 448f.

des Bruders des Verstorbenen schloss ja nicht ein Übergehen des Erbbesitzes an eben diesen Bruder in sich, sondern bezweckte doch gerade dem Verstorbenen einen direkten Erben zu verschaffen, auf den das Erbe überging.¹⁾ Nur bis dahin verwaltete gleichsam interimistisch der Levir das Erbe. In der Numerinovelle wird ein anderer neben dem Levirat einzusetzender Modus genannt, durch den das gleiche Ziel erreicht werden sollte: Aufrechterhaltung des Geschlechts (vgl. Num. 27, 4 mit Dt. 25, 5 a. 6 b und LXX). Dadurch dass die Erbtöchter nach der Ergänzung dieser Novelle, welche auf Antrag der Häupter des Geschlechts Gilead, dem Zelophchad angehörte, erfolgt, verpflichtet wurden, nur mit einem Manne aus dem väterlichen Geschlecht sich zu verheiraten, wurde der Fortbestand des Erbes innerhalb der Familie und damit der Fortbestand eben dieser Familie garantiert. Dies ist die Meinung, und nicht liegt hier ein Kompromiss mit einer älteren Rechtsanschauung vor, nach welcher auch bei Hinterlassung von Töchtern der nächste Agnate (Bruder, Vatersbruder, Vetter) geerbt hat,²⁾ noch auch ein „aus sozialem Bedürfnisse“ gesetzter Ersatz für das „aus religiösem Grunde“ verworfene alte System der Leviratsehe (vgl. Mtth. 22).³⁾

Durch solche Erbberechtigungserklärung der Töchter war aber die Gesetzesbestimmung über die Leviratsehe keineswegs aufgehoben, denn, da diese hierbei gar nicht erwähnt wird, also nicht bewusstermassen abrogiert erscheint — und die Annahme einer bereits früher erfolgten

¹⁾ Dieses erst macht Onan's Thun (Gen. 38, 9) erklärlich, er vereitelt den Erfolg der geschlossenen Verbindung, um selbst das Erbe seines Bruders anzutreten.

²⁾ Gegen Stade, GVJ. I, 391.

³⁾ Gegen Stubbe a. a. O. 67.

Abrogation durch Lev. 20, 21. 5; 18, 16. 29 verbietet Matth. 22 —, auch nicht Unbekanntschaft des Legislators mit dieser älteren Gesetzesbestimmung angenommen werden kann, so steht zu vermuten, dass diese Novelle nur für den Fall Gesetzeskraft erhielt, dass der Verstorbene keine heiratsfähige Witwe hinterlassen hatte, demnach die Gefahr vorlag, dass infolgedessen durch Übergehen des Erbes an eine andere Linie das Geschlecht des Verstorbenen mit ihm erlosch.

Aber eben diese Novelle im Zusammenhalt mit dem Leviratsgesetz gibt die richtige Beurteilung auch des letzteren an die Hand. Nicht darauf kam es nach Auffassung des Gesetzes an, dass dem Verstorbenen nachträglich noch Söhne (Kultträger) geboren würden, sondern dass der Fortbestand der Familie und des Geschlechts gesichert wurde (vgl. Dt. 25, 6).¹⁾ Und wenn nun das Gesetz nicht als im Widerspruch gegen die alte Volkssitte stehend sich zu erkennen gibt, so berechtigt das zu der weiteren Annahme, dass die alte Volkssitte eben auch nichts anderes im Auge hatte, als Aufrechterhaltung des Familien- und Geschlechtszusammenhangs durch Aufrechterhaltung des Mannesstammes,²⁾ und sie ist deswegen ebensowenig wie aus einem Ahnenkult aus ursprünglicher Polyandrie hervorgewachsen.³⁾ Eben dieses hat auch die starke Betonung des Elterngebots im Dekalog zur Folge gehabt, eine Betonung, welche der Wertschätzung der Eltern in der alten Volkssitte zur Zeit des Nomadentums durchaus entspricht.

Es wird ja gewiss anzuerkennen sein, dass wir uns das am Sinai das Gesetz empfangende Israel nicht zu

¹⁾ Vgl. König, Einl. 596.

²⁾ Vgl. Stubbe a. a. O. 63 ff.

³⁾ Gegen Smith, animal and animal worship. Journal of phil. IX, 81.

denken haben als eine fest zusammengeschlossene und sich dessen bewusste Volkseinheit, die nur durch gesetzgeberische, auf der geschichtlichen Entstehung des Volkes ruhende Organisation in Stämme gegliedert wurde, sondern dass das Israel des Wüstenzuges und der Eroberung Kanaans in gewissem Sinne eine Konföderation mehr oder weniger selbständiger Stämme war.¹⁾ Dass aber eine solche Konföderation vor dem Einzug in Kanaan behufs gemeinsamer Aktion stattgefunden hatte, weist in der That auf „sehr enge Familienverwandtschaft“.²⁾ War man sich dieser Familienverwandtschaft als Grundlage der Volkseinheit bzw. der Konföderation bewusst, so ist deutlich, dass auch der Gesetzgeber, indem er die Stammesorganisation zur Grundlage der Volksorganisation machte, die Bedeutung der Familie, auf welcher die Stammesorganisation ruht, nicht nur anerkennen, sondern aufs stärkste betonen musste. Und daraus erklärt sich, dass die Eltern, welche die Familie zu dem machen, was sie ist, insbesondere der Ehrung von seiten der Familienglieder wert geachtet werden und wert geachtet werden müssen. Und weil das Gesetz die Familie und die auf derselben ruhende Geschlechts- und Stammesgliederung zum Fundament einer solchen Volkseinheit macht, die ihre Spitze in dem Gesetzgebungsgott finden sollte, stellt es das Elterngebot in die Reihe der religiösen Satzungen, indem es an dem Verhältnis zu den Eltern die Stellung zu Gott bemisst.

Eine solche Wertschätzung der Familie ist der Grund, auf dem innerhalb der Naturreligion aus einem Seelenglauben der Ahnenkult emporwachsen konnte,³⁾ nicht aber

¹⁾ Vgl. Kittel, *Gesch. der Hebräer*. Gotha I 1888. 217.

²⁾ Wildeboer, *Litt.AT.* 66 vgl. 65.

³⁾ Vgl. Rohde, *Psyche* 231. Siebeck, *Religionsphilosophie* 81. Goldziher, *Muhammedan. Studien*. Halle 1889. I, 4: „Nur jene Mo-

ist letzterer die Voraussetzung für die Bedeutung der Familienzusammengehörigkeit.¹⁾ Und auch notwendige Folge ist solcher Ahnenkult natürlich nicht, und er ist dort nicht zu finden, wo ein höheres, ihm überlegenes religiöses Leben die Ausbildung dieser Form des Seelenglaubens hinderte. Und wenn ähnliche Rechtsinstitutionen wie die altisraelitischen auch sonst, wie bei Völkern des indogermanischen Sprachstammes (Indien, Griechenland, Rom), aus dem Ahnenkult sich herleiten lassen,²⁾ so brauchen sie deshalb noch nicht auch in Israel aus einem Ahnenkult herzustammen,³⁾ sondern sind vielmehr nur aus der gleichen Wurzel, Wertschätzung der Familienzusammengehörigkeit, aber in verschiedener Weise erwachsen.

In keinem Fall kann die besondere Hervorkehrung des Elterngebotes im Zusammenhang der sinaitischen Gesetzgebung ihren Grund in einer von ebenderselben Gesetzgebung bekämpften religiösen Anschauung haben. Ebenso wenig reicht daher auch der Ahnenkult aus zur Erklärung der Verheissung und Drohung, welche der Dekalog Exod. 20, 5. 6 ausspricht.⁴⁾ Wenn Vater und Mutter so besonders hervorgehoben werden und an das Gebot ihrer Ehrung dann eine besondere Verheissung⁵⁾ angeschlossen wurde,

mente des Lebens, welche mit seiner Stämmeverfassung zusammenhängen, erzeugten einige wirkliche religiöse Pietät in der Seele des heidnischen Arabers, und daran hat sich eine Art von Ahnenkultus emporgearbeitet.“ Also erst Stämmeverfassung, dann Ahnenkult.

¹⁾ Gegen Stade, GVJ. I, 406.

²⁾ Vgl. bes. Fustel de Coulanges, *la cité antique. Etude sur le culte, le droit, les institutions de la Grèce et de la Rome.* Paris 9 1881, und dazu Rohde, *Psyche.* 156 f. n.

³⁾ Gegen Stade, GVJ. I, 390 ff.

⁴⁾ Gegen Schwally, *Lb.ndT.* 29 ff.

⁵⁾ In betreff dieser Verheissung erscheint mir eine Argumentation Ihering's sehr bemerkenswert. Deshalb setze ich sie hierher, ohne mich

so wird die Bedeutung des Verhältnisses zu ihnen eben als zu Vater und Mutter hervorgehoben, ohne dass diese als solche zu stehen kommen, denen kultische Verehrung zu leisten jemals Pflicht gewesen wäre.¹⁾ Weil das Gesetz

über diese Frage in eine Diskussion, für welche hier nicht der Ort ist, einzulassen. Sie lautet: „Die hinzugefügte Begründung: auf dass es dir gut gehe und du lange lebest auf Erden, muss eine besondere Beziehung zu dem Verhältnis haben, die es erklärt, warum diese ‚Verheissung‘ nur gerade diesem und sie oder eine andere nicht auch einem anderen Gebot hinzugefügt ist. Ich finde die Erklärung in folgender Erwägung: ‚ehrst du deine Eltern nicht, so werden deine Kinder dir desgleichen thun, dein Beispiel wird für sie massgebend sein, dann aber wird es dir nicht wohlgehen, und du wirst nicht lange leben auf Erden‘, sie werden dir dein Brot eben widerwillig verabreichen, wie du deinen Eltern, und dadurch deine Tage verkürzen. Auf diese Weise ist eine innerliche Verbindung zwischen dem Gebot und der an die Befolgung derselben geknüpften Verheissung hergestellt, an der es sonst fehlen würde. Auch so würde das Wohlsein und das lange Leben auf Erden schwerlich in Bezug genommen sein, wenn nicht die Juden das Gegenteil desselben: die Verkümmernng des Lebens der Eltern bei anderen Völkern oder bei sich selbst in der Vergangenheit vor Augen gehabt hätten. Den mir gemachten Einwand, dass das Gebot nicht an den einzelnen, sondern an das Volk gerichtet sei, und dass das lange Leben nicht auf das des einzelnen ‚auf Erden‘, sondern des Volkes ‚im Lande Kanaan‘ zu beziehen sei, halte ich für unbegründet, dann hätte es nicht lauten dürfen: damit du lange, sondern: damit du immer lebest im Lande. Es kann nur die Langlebigkeit des Individuums gemeint sein, und nur dadurch bekommt auch die Betonung des Wohlergehens einen befriedigenden Sinn; das Wohlergehen im weiteren (physischen wie moralischen) Sinne bildet beim Individuum die Bedingung der Langlebigkeit, beim Volk nicht, es kann immer leben, ohne dass es ihm wohlgeht, das Individuum nicht.“ (Vorgeschichte der Indoeuropäer. 54 n. 56.)

¹⁾ Lippert behauptet sogar, das IV. Gebot habe zunächst überhaupt nicht die Verehrung der lebenden Eltern verlangt, dafür habe die patria potestas genügend gesorgt, sondern den Seelenkult der Eltern. Der Seelenkult in seinen Beziehungen zur althebräischen Religion. 144.

dieses Verhältnis zu den Eltern als die sichere Gewähr für den Bestand des Familien- und Geschlechtszusammenhangs und damit für den Bestand des auf solchem ruhenden Volkstums ansieht, stellt es in allen seinen Teilen der Übertretung des Elterngebotes so schwere Strafe entgegen (Exod. 21, 15. 17; Lev. 20, 9; Dt. 21, 18 ff. vgl. Prov. 30, 17). Und aus dem lebendigen Bewusstsein von der Bedeutung der Familienzusammengehörigkeit erklärt sich zur Genüge die Anschauung von der Solidarität des Individuums mit den Aszendenten und Deszendenten, so dass eine Drohung wie Exod. 20, 6 auf altisraelitischer Grundlage von dem gewaltigsten Eindruck sein musste, auch wenn von einem Ahnenkult keine Spur vorhanden war. In dieser alten Zeit ist das Solidaritätsgefühl noch so stark, dass Enkel und Enkelkinder sich von der Strafe direkt mitbetroffen wissen (vgl. 2 Sam. 3, 28 f.), während auf der späteren Stufe des nachkanonischen Judentums solche Fortpflanzung der Strafe als schreiende Ungerechtigkeit empfunden wird (Sir. 41, 10).

Dass nur Vater und Mutter als den Ahnen Verehrung zu teil geworden sei, ist nicht zu beweisen. Jer. 16, 7 sagt das keineswegs ausdrücklich,¹⁾ denn wenn dort nur Vater und Mutter genannt werden, so erklärt sich aus dem Zusammenhang der Stelle, warum dieses geschieht: selbst die Trauer um Vater und Mutter unterbleibt in der Zeit des Gerichts. Doch auf diese Stelle ist bald des nähern noch einzugehen.

Überhaupt lässt sich nicht beweisen, dass die Trauerhandlungen nur für bestimmte Personen, also nur innerhalb eines bestimmten Kreises vollzogen wurden, und dass dieser Kreis identisch sei mit dem eng umgrenzten Kreis der alten Ahnenkultgenossenschaften. Dafür spricht auch die Ge-

¹⁾ Gegen Schwally, Lb.ndT. 32.

setzesbestimmung Lev. 21, 1ff. nicht,¹⁾ durch welche den Priestern nur die Trauer um die nächsten Verwandten gestattet wird (לשאריו הקרב אליו). Als solche werden sofort näher bezeichnet: Mutter, Vater, Sohn, Tochter, Bruder und Schwester, sofern letztere noch unverheiratet, d. h. nicht in eine andere Familie übergegangen ist, — das sei „genau der Kreis der alten Ahnenkultgenossenschaften“.²⁾

Warum nun gerade diese Begrenzung? Die Frage ist allerdings nicht zu umgehen. Weil, meint Schwally, die Ahnenkultgenossenschaften gegen einander völlig exklusiv waren, und was in ältester Zeit ursprünglich für jeden Mann als Hausvater und deshalb Priester gegolten habe, das sei in späterer Zeit einem bestimmten Stande eingeschränkt worden. Sollte nun aber wirklich das Priestergesetz aus irgend welchem Grunde sich veranlasst gesehen haben, mit solcher Genauigkeit einen Brauch herüberzunehmen aus einem Kultus, den es doch prinzipiell auf das Allerschärfste perhorresziert haben muss? Wenn es sich noch handeln würde um die bloße Herübernahme einer durch das Herkommen bereits festgewurzelten Volksanschauung. Aber hier ist ja eine Übertragung auf einen besonderen Stand vor sich gegangen, wo ein solches Festhalten an einem ganz bestimmt umgrenzten Kreis durchaus unnötig erschien. Und wenn auch ursprünglich jeder Hausvater Priester gewesen, so handelt es sich hier doch um einen besonderen Priesterstand. Schwally sucht selbst diesem Einwand zu begegnen, indem er die Möglichkeit zugesteht, dass solches durch das Gesetz wohl nur den Priestern vorgeschrieben, das Gleiche aber in praxi auch von den Laien geübt wurde, was seine Bestätigung empfangen durch die Talmudstelle

¹⁾ Gegen Schwally, Lb.ndT. 78 ff.

²⁾ Schwally, Lb.ndT. 79.

ebel rabbati perek 14 § 1: „es trauert der Leidtragende um alle Verwandten, von denen die Schrift sagt, dass der Priester sich an ihrer Leiche verunreinigen darf“.

Dieser Auslegung von Lev. 21 steht nun aber noch ein Doppeltes entgegen. Erstlich handelt es sich gar nicht um die Totentrauer, sondern um Verunreinigung des Priesters.¹⁾ Eine Verunreinigung findet aber statt nicht durch Teilnahme an Totentrauer an sich, sondern durch Berührung mit einer Leiche. Es ist eine *petitio principii*, die Verunreinigung durch letztere von ersterem abhängig zu machen, weil nämlich die Totentrauer etwas einem vom Gesetz desavouierten heidnischen Kult Angehöriges sei. Der nähere Nachweis hierfür wird später noch zu erbringen sein. Und wenn auch im Anschluss hieran in v. 5 bestimmte Totentraueritten besonders verboten werden, so ergibt sich hieraus kein Rückschluss auf die Art der Verunreinigung von v. 1—3. Die Meinung ist vielmehr diese: (1.) nicht darf der Priester sich durch Berührung mit einer Leiche verunreinigen, und (2.) nicht darf er sich durch Ausüben solcher Totentraueritten verunreinigen. Letztere aber, und zwar nur diese hier genannten, verunreinigen insbesondere, weil sie heidnischem Kult entstammen.

Aber noch ein zweiter Umstand ist zu beachten. In der erwähnten Verwandtenliste wird nämlich die Frau vermisst. Schwally meint, diese Auslassung weder einem Fehler im Text zuschreiben noch auch zugeben zu dürfen, dass die Frau als selbstverständlich weggelassen sei. Er vermutet daher, und findet so eine neue Stütze der Ahnenkulttheorie, es sei dieses geschehen, weil die Frau als aus einer anderen Familie stammend nicht als vollbürtiges Familienglied angesehen worden sei; sie sei nicht in die

¹⁾ v. Orelli ad Ez. 24, 17.

Familie hineingeboren, wie Schwestern und Brüder, sondern nur adoptiert, und betrauert werde nur die Mutter, also die Frau nur, wenn sie Söhne hinterliess, dann nämlich von diesen. Dem steht nun allerdings nicht Ex. 44, 25, wo die gleiche Auslassung sich findet, wohl aber Ez. 24, 16 ff. entgegen, denn dort erregt das Unterlassen der Totentrauer von seiten des priesterlichen Propheten beim Tode seines Weibes ja gerade Aufsehen, sodass der Prophet diese seine Handlungsweise erklären muss. Und er unterlässt diese Trauer ja nur auf ausdrücklichen Befehl Gottes, sie unterblieb also nicht selbstverständlicherweise.

Es muss daher irgend ein Grund für jene Auslassung gefunden werden. Wenn Ez. 44, 25 die gleiche Auslassung wie Lev. 21 stattfindet, so ist noch zu beweisen, dass beide Stellen unabhängig von einander sind. Grund der Auslassung ist aber weder dies, dass hier ein Fehler im Text vorliegt, noch galt diese Auslassung als selbstverständlich, noch sind die Talmudisten im Recht, wenn sie das Weib in שאר (v. 2) mitinbegriffen sein lassen.¹⁾ Es ist hier vielmehr überhaupt nicht der Kreis, innerhalb welches eine Verunreinigung dem Priester gestattet war, durch Aufzählung der einzelnen Glieder eng umgrenzt, sondern als solcher nur die nähere Verwandtschaft angegeben, und dieser Begriff wird nun exemplifiziert durch Aufzählung der genannten Glieder, ohne dass diese Aufzählung vollständig sein will. Es war ja z. B. denkbar, dass einer Priester wurde zu Lebzeiten seines Grossvaters. Durfte er an dessen Leiche sich nicht verunreinigen? oder an der Leiche eines Enkels? Eine genaue Gesetzesbestimmung hätte solche Fälle berücksichtigen müssen. Es ist die Aufzählung also nichts anderes als An-

¹⁾ So auch v. Orelli ad Ez. 24, 17. — Dillmann ad Lev. 21, 27 lässt diese Frage unentschieden.

gabe von Beispielen, und zwar sind es drei Beispielpaare: Vater und Mutter, Sohn und Tochter, Bruder und Schwester. Wie sollte das Weib eingefügt werden? — es fehlte ein ihr entsprechendes zweites Glied. Eine Parallele zu Lev. 21 findet sich Mtth. 19, 29 und Mrk. 10, 29, wo in einer ähnlichen Aufzählung das Weib auch fehlt,¹⁾ während die Parallelstelle Luk. 18, 29 dasselbe miterwähnt. Auch hier sind die Beispiele (zum Teil) paarweis (bei Luk. nicht), das Weib passt nicht hinein. Und jene talmudische Bestimmung besagt auch nichts, denn sie gehört einer Zeit an, die nach genauen Vorschriften für buchstäblich genaue Gesetzeserfüllung strebte, ist also nicht als Archaismus, sondern als von Lev. 21 abhängige Novelle zu betrachten; und überdies fügt sie der Verwandtenliste des Lev. die Frau doch noch hinzu.

Ist nun durch Lev. 21 noch keineswegs festgestellt, dass das israelitische Herkommen nur einen bestimmten Kreis von Toten kannte, denen eine Trauer zu teil wurde, so findet sich eine direkte Widerlegung dessen darin, dass sich Beispiele finden von Totentrauer um solche, die diesem Kreise keinesfalls angehören. So wird Joel 1, 8 die Trauer der Braut um den Bräutigam als etwas durchaus Selbstverständliches erwähnt, während sie doch jedenfalls, wenn Ahnenkult die Trauergebräuche regeln würde, nicht als rituelle Trauer, sondern nur als Empfindung des Schmerzes um den Verlust der erhofften Mutterwürde zu stehen käme. Aber auch um verwandtschaftlich gänzlich fernstehende Persönlichkeiten wird getrauert. Abgesehen von der Nationaltrauer um Moses und Aharon (Dt. 34, 8 und Num. 20, 29), deren Dauer nicht wie gewöhnlich 7, sondern 30 Tage beträgt („es wurden vollendet die Tage der Trauer“ . . . also Vorschrift Dt. 34, 8), und um den König (1 Sam. 31, 13; 2 Sam. 1, 11 ff.; Jer. 34, 5),

¹⁾ Nach sBD.

so trauert David auch um seinen Freund Jonathan (2 Sam. 1, 11 f.) und um seinen Feldhauptmann Abner (2 Sam. 3, 31).¹⁾ Und auch um Kinder trauerte man (1 Reg. 14, 12 ff.), ja sogar um ein ganz kleines Kind (2 Sam. 12, 15 ff.). Gerade dieses letztere beweist gegen die Anschauung, dass die Totentraueritten als Kulthandlungen, durch welche dem Verstorbenen eine kultische Verehrung zu teil geworden wäre, aufzufassen seien. Wäre es an dem, dann dürften solche Traueritten schlechterdings nicht bei Vater und Mutter, den Ahnen, und bei Kindern dieselben sein. Denn die gleichen Traueritten können doch nicht in einem Fall als Kultus zu stehen kommen, im anderen aber nur als Ausdruck der Trauer um den Verlust dessen, der nach dem eigenen Tode zur Ausübung solchen Kultes verpflichtet gewesen wäre. Und die letztangezogenen Stellen zeigen gerade, dass in allen Fällen die gleichen Traueritten zur Anwendung zu kommen pflegten. Die Stelle 2 Sam. 12, 15 ff. bedarf übrigens noch der näheren Besprechung.

Sch wally hält nämlich auf Grund talmudischer Stellen das Verhalten Davids, dass er nach dem Tode des Kindes der Bathseba nicht trauert, für ein durchaus korrektes, da nach seiner Meinung, wenn auch nicht die Details der talmudischen Bestimmung, so doch die Unterscheidung von Trauergraden uralt sei.²⁾ Dass die Höflinge Davids sich über dessen Verhalten wundern, es also nicht für korrekt ansehen, bezeichnet er deshalb als eine unhistorische Notiz.³⁾ Diesem Verfahren wird man kaum den Vorwurf einer von dogmatischer Voreingenommenheit beeinflussten Kritik ersparen können. Sch wally erklärt das Zustandekommen des in sich also widerspruchsvollen Berichts so: „Die eigen-

¹⁾ Die Hauptleute um Holofernes: Judith 14, 13 ff.

²⁾ Lb.ndT. 33 f.

³⁾ Lb.ndT. 35.

tümliche Form der Überlieferung ist, wie mir scheint, so zu stande gekommen, dass die Diskrepanz zweier Zeitalter sich in den Berichten abgelagert hat.“¹⁾ Nun ist die Diskrepanz der zwei Zeitalter doch diese, dass in alter Zeit (Davids) um den Tod eines so kleinen Kindes nicht getrauert wurde, die spätere Zeit ein solches Verhalten auffallend fand. Die dem zweiten nachchristlichen Jahrhundert angehörende Talmudstelle hält aber gerade Nichttrauer um den Tod eines kleinen Kindes für korrekt, stimmt also mit David überein. Welche Zeit hat nun solches Verhalten inkorrekt gefunden und zwar so, dass diese Anschauung eine Korrektur der Samuelstelle nach sich gezogen?!

Es liegt aber durchaus kein Grund vor, diesen einen Teil der Erzählung anzuzweifeln,²⁾ denn gerade als Ganzes betrachtet wird sie im Zusammenhang der Geschichte Davids erst verständlich und bedeutungsvoll. Was sollte der Erzähler mit der Notiz bezweckt haben wollen, dass David nach dem Tode seines Kindes die übliche Trauer versäumt, wenn solches etwas ganz Gewöhnliches war? Gerade die Antwort des Königs auf die verwunderte Frage der Höflinge ist die Pointe der Erzählung. Nicht weil sein Kind ein noch zu kleines Kind, als dass es Glied der Ahnenkultgenossenschaft hätte sein können, war, unterlässt David eine Trauer in der üblichen Weise, sondern aus einem für seine Umgebung unverständlichen Grunde. Voraus geht unmittelbar die Erzählung von der Versündigung Davids, der Strafrede Nathans und Davids Demütigung.³⁾ Ein

¹⁾ Lb.ndT. 35. Ebenso Nowack, Arch. I, 198.

²⁾ Wie das auch sonst von keiner Seite geschieht. Vgl. Wellhausen, Komposition des Hexateuch und der histor. Bücher des A. T. ² 1889. 257 ff. Budde, Die Bücher Richter und Samuelis. Giessen 1890. 247 ff. Wildeboer, Litt.AT. 51.

³⁾ Die Authentie dieses ganzen Stückes ist von Renan (Histoire

Teil des von Nathan Angedrohten hat sich erfüllt, und Grund der Nichttrauer Davids ist eine Erkenntnis, die er aus der Thatsache des Eintritts des von Nathan vorausgesagten Todes gewinnt. Diese Erkenntnis kann nur die sein, dass mit dem Sterben des Kindes die Strafe Gottes ihn getroffen, er also der Schuldige ist. Der Tod des Kindes wird also von ihm als ein ihn, nicht das Kind treffendes Verhängnis angesehen, und deshalb trauert er nicht. Was also betrauert wurde beim Eintritt eines Todesfalles, ist das Geschick, welches den Verstorbenen betroffen. Das stimmt völlig überein mit dem, was oben über die Klage zur Aussage kam; auch dort erwies sich als Grund

du peuple d'Israel. II. Paris 1889. 69 n. 2) angezweifelt worden. Schwally (Zur Quellenkritik der historischen Bücher. ZATW. XII 1892. I der Profet Natan. 153 ff.) will wenigstens die Strafrede Nathans streichen (12, 1—15a), und zwar besonders auch wegen „Ungereimtheit“ der Verknüpfung der berichteten Thatsachen. Es sei „völlig ungreiflich“, dass bei dem Bericht über das Verhalten Davids mit keiner Silbe dessen gedacht ist, dass ja doch dem Könige durch Nathan bereits der Tod des Kindes geweissagt war. Diese „absurde Komposition unseres Textes ist nur daraus zu erklären, dass der erbauliche Abschnitt 12, 1—15a in der alten Quelle, in welcher 15b unmittelbar auf 11, 27 folgte, eingeschoben ist“ (154f.). Das ist ein Geschmacksurteil („Ungereimtheit“), über das sich nicht streiten lässt. Höchstens 12, 10—12 könnte man mit Wellhausen (a. a. O. 258) u. Budde (a. a. O. 249) für „einen pragmatischen Zusatz zur Rede Nathans“ halten. „Ein Späterer erkannte in alle den Greuelthaten in Davids Familie die Ernte aus dieser ersten bösen Saat, während der ursprüngliche Erzähler die Sühne innerhalb dieses Stückes sich vollenden liess“ (Budde 249). Ansprechend versetzt Klostermann (z. St.) v. 13f. hinter 16a. Erst die Erkrankung des Kindes bringt David zur Busse und erst auf sein bussfertiges Gottsuchen kommt Nathan mit der Ankündigung, dass Gott ihm vergebe, das Kind aber sterben werde. Wenn diese Verse noch hinter 17 ursprünglich gestanden haben, dann wäre auch Schwally's Bedenken genügt. Gegen die übrigen Argumente Schwally's und gegen Renan vgl. Wildeboer, Litt.AT. 52f.

der Klage das im Tode eintretende elende Geschick. Ist nun die Trauer Selbstdemütigung angesichts dieses elenden Verhängnisses vor dem Ursäher desselben, so ist die Nichttrauer Davids wegen der Erkenntnis, dass solches Geschick eine ihn treffende Strafe bilde, ein Erweis dafür, dass das Todesgeschick ursprünglich nicht als Strafe von seiten Gottes für die Sünden angesehen wurde. Strafe für Sünde ist nach Anschauung des Gesetzes wie überhaupt der vorprophetischen Zeit frühzeitiger bzw. gewaltsamer Tod.¹⁾

Der Kreis derer, um welche getrauert wird, deckt sich nach dem Besprochenen also keineswegs mit dem Kreis der alten Ahnenkultgenossenschaft, sondern ist ein viel weiterer. Schwally wendet dagegen ein,²⁾ dass die Trauergebräuche allmählich ihren kultischen Charakter verloren, Opfer und Gebet ihn dagegen länger bewahrt hätten, diese daher auch ausschliesslich für die Ahnen (Vater und Mutter) reserviert geblieben seien, während die anderen Trauergebräuche gleichmässig von allen für alle vollzogen wurden. Ein Totengebet ist uns nun aber aus alter Zeit überhaupt nicht überliefert. Daher ist auch der Umstand, dass das Kaddisch nur für die Eltern gebetet wird, kein Beweis. Und wenn das Jer. 16 erwähnte Leichenmahl auch als Opfer aufgefasst werden müsste, so findet ein solches Leichenmahl, welches dann ebenfalls nicht anders denn als Opfer gedeutet werden darf, auch bei Abners Tod statt (2 Sam. 3, 35), und hier handelt es sich nicht um einen Ahnen. Es steht daher keineswegs zu vermuten, dass die Trauergebräuche ursprünglich nur den Ahnen galten, und dass andere Tote überhaupt nicht oder doch wenigstens nicht in dieser Weise betrauert wurden, denn Spuren einer solchen Unterscheidung sind schlechterdings nicht nachzuweisen.

¹⁾ Näheres darüber weiter unten.

²⁾ Lb.ndT. 32.

IV. Das Fasten.

Zu den Trauergebräuchen gehörte weiter das Fasten. Von denjenigen, welche die Trauerriten aus dem Ahnenkult herleiten, wird das Fasten erklärt als ein Thun, welches nicht Jahveh, sondern den Toten galt, und welches den Zweck hatte, sich der Dauerhaftigkeit ihrer Gunst zu versichern.¹⁾ Eine nähere Prüfung dessen, welche Bedeutung das Fasten überhaupt für Israel hatte, widerlegt diese Anschauung.

War das Fasten religiöser Ritus, sofern es in bestimmten Fällen als *conditio sine qua non* für die Erlangung des von Gott Erbetenen in der Anschauung des Volkes zu stehen kam, so bringt der religiöse Ritus eben als solcher etwas zum Ausdruck, wodurch Gott bestimmt werden sollte in Bezug auf eine Willensentschliessung. Die Israeliten fasten nach der grossen Niederlage von seiten der Benjaminiten und opfern vor Jahveh (Jud. 20, 26). Auf dem Reichstag zu Mizpa bekennt das Volk fastend: wir haben gesündigt vor Jahveh (1 Sam. 7, 6), und Samuel soll nicht ablassen Jahveh anzurufen, dass er ihnen nunmehr helfe wider die Philister (v. 8 vgl. 5). Und auch hier ist mit dem Fasten ein Opfern verbunden (v. 10). Als solches Bussfasten erscheint dasselbe bei Ahab, als ihm das Gericht angekündigt wird (1 Reg. 21, 27), desgleichen bei den Niniviten (Jona 3, 6 ff.). Auch der Verfasser von 1 Reg. 21, 9 ff. denkt wohl an ein Fasten, „welches man veranstaltet, um den in einer Kalamität sich aussprechenden Zorn Jahvehs

¹⁾ So auch Schwally, Lb.ndT. 26.

zu beseitigen“; ¹⁾ Isebel lässt hier ein solches Fasten ansagen und zugleich eine Versammlung berufen, wie sie bei einem solchen Fasten zusammenkam, um vor Jahveh zu weinen und zu beten und zugleich über den Grund des göttlichen Zornes zu beraten (Joel 1, 14; 2, 15 ff.; Jos. 7, 13 ff.). ²⁾

Was demnach zum Ausdruck gebracht werden sollte, ist die Selbstdemütigung vor Jahveh (Jes. 58, 3), durch welche dieser bestimmt werden sollte, Gnade zu üben. ³⁾ Daher ermahnt Joel (2, 12 f.), das Volk solle sich zu Jahveh bekehren mit Fasten, Weinen und Klagen, aber nicht seine Kleider, sondern seine Herzen zerreißen, — also diese Bräuche nicht blosse äusserliche Riten, sondern Ausdruck rechter Herzensstimmung sein lassen. Es ist dasselbe, was durch die oben besprochenen Bräuche in betreff der Kleidung (Zerreissen, Sak) zum Ausdruck gebracht werden sollte, mit denen das Fasten mehrfach zusammengenannt wird (2 Sam. 1, 11 f.; 1 Reg. 21, 27; Jona 3, 5 f.; Joel 2, 12 f. vgl. auch ψ 35, 13, wo das Gebet in der Not mit Sak und Fasten als Ausdruck der Selbstdemütigung verbunden erscheint). ⁴⁾ Und auch Nehemia (9, 1) fordert vom Volk, es solle in Sak, mit Erde auf dem Haupt und fastend Jahveh seine Sünden bekennen. Wenn nun die Vorschrift für den grossen Versöhnungstag (Lev. 16, 29 ff.; 23, 27 ff.; Num. 29, 7) das Fasten fordert, so geht diese Forderung dahin, dass jeder einzelne Israelit durch dasselbe sein Beteiligtseinwollen an dem grossen Sühneakt, mit dem Kennzeichen der Demütigung seine Bedürftigkeit zum Ausdruck brachte. Soll durch das

¹⁾ Stade, GVJ. I, 527 Anm.

²⁾ Vgl. Gunkel, Der Prophet Elias. Preuss. Jhbb. 1897. Heft I, 25.

³⁾ Vgl. Stade, GVJ. I, 489.

⁴⁾ In betr. der $\psi\psi$ vgl. meine Anzeige von Beer, Individual- u. Gemeindepsalmen, in Mitteil. u. Nachr. f. d. ev. Kirche in Russl. 1896 Jan.

Fasten das Erbarmen Gottes wachgerufen werden, so geschieht dieses, indem der Fastende durch seine Selbstdemütigung sich vor ihm als dieses Erbarmens bedürftig zeigt (vgl. Esr. 8, 21 צום... להתענות לפני אלהינו). Daher wurde das Fasten überall dort angewandt, wo man dieses Erbarmens Gottes bedürftig zu sein glaubte, bei öffentlichem und privatem Unglück und Gefährnis, bei Verschuldungen, um Strafe abzuwenden etc.¹⁾ Dem entsprechend findet es sich auch öfter in Verbindung mit dem Flehen um Gottes Gnade und Beistand (Joel 1, 13 ff.), besonders auch bei bevorstehenden wichtigen Unternehmungen (1 Sam. 7, 6 ff.; Jer. 36, 6. 9²⁾; 2 Chr. 20, 3 f.; Esra 8, 21 ff.; 1 Makk. 3, 47). In der späteren Zeit wird das Gebet ganz gewöhnlich mit dem Fasten verbunden, um seine Wirksamkeit zu erhöhen, so dass „fasten und beten“ zur stehenden Formel wird (Judith 4, 9. 13; Tob. 12, 8; Luk. 2, 37; Act. 13, 3; 14, 23; 1 Kor. 7, 5).

Das Fasten ist also an Gott gerichtet. Tritt es nun auch im Rahmen der Trauergebräuche auf (1 Sam. 31, 13; 2 Sam. 1, 11 f.; 12, 20; Judith 8, 5 f.), so kann es, wie die anderen Trauergebräuche, ebenso auch nur an Jahveh gerichtet sein, und zwar nur in dem Sinn, dass man damit seine Selbstdemütigung unter den Ursäher des durch den Todesfall einen treffenden betrübenden Geschickes zum Ausdruck brachte. Das bezeugt 2 Sam. 12, 20 ausdrücklich. So lange das Kind krank ist, fastet David (v. 16 f.), als das Kind gestorben, unterlässt er es, was, weil nicht üblich, auffallend erscheint. Sollte hier das Fasten vor dem Tode als an Jahveh, nach dem Tode nicht mehr als an Jahveh gerichtet gedacht sein? Dass das Fasten in der Trauer

¹⁾ Vgl. Kamphausen in Riehm, ² HWB. 439.

²⁾ Vgl. v. Orelli z. St.

an den Toten gerichtet war, nicht an Jahveh, wird, da es sonst immer an Jahveh gerichtet erscheint, nur dann anerkannt werden können, wenn sich das unmissverständlich aus irgend einer Stelle erschliessen liesse. Und das ist auch nicht aus der einzigen dafür angezogenen Stelle Sach. 7, 1—6 zu erschliessen.

Hier lässt Jahveh den Propheten den Abgesandten Bethels antworten: „Wenn ihr im 5. und 7. Monat nun schon 70 Jahre fastet und klagt, habt ihr mir gefastet? und wenn ihr asset und tranket, seid ihr nicht die Schlemmer und Zecher?“ Schwally sucht diese Stelle auf ein den Toten geltendes Fasten zu erklären: „Der Profet sagt hier den Boten, dass ihre Fasten nicht Jahve galten und die Gelage auch nicht. Die Gelage kamen nur den Gästen zu Gute (v. 6). Aber an wen wandte sich das Fasten, wenn nicht an Jahve?“¹⁾ Dass hier von zwei grossen Nationaltrauertagen die Rede ist, mag wahr sein. In den 5. Monat fiel die Zerstörung des Tempels, in den 7. die Ermordung Gedaljahs. Daraufhin vermutet Schwally, dass diese Trauertage mit Totenfasten verbunden waren, und dass deshalb das Fasten, von dem Sacharja redet, nicht Jahveh, sondern den Toten gegolten habe, und dass die Gelage Opferschmäuse waren, bei denen nicht Jahveh, sondern den Toten gespendet wurde.

Gegen diese Vermutung spricht schon der ganze Zusammenhang der Stelle. Es handelt sich um den Zweifel der Fragesteller, ob das im Exil, während der Tempel wüste lag, aufgekommene Fasten jetzt noch notwendig sei, wo doch der neue Tempel fast fertig dastehe (vgl. Sach. 7, 1 mit Esra 6, 15). Solche durch Fasten begangene Trauergedenktage waren aber nicht nur die zwei genannten,

¹⁾ Lb.ndT. 27.

sondern nach 8, 19 auch im 4. Monat der Tag der Eroberung Jerusalems und im 10. Monat der Tag des Beginns der Belagerung. Schon daraus geht hervor, dass nicht alle diese Tage zugleich Totenfeste gewesen sein können, denn nicht nur würde das mit dem letztgenannten Tag schlecht stimmen, sondern die ganze Zusammenstellung zeigt auch, dass es sich hier um die Trauer handelt, welche auf Vernichtung des Gemeinwesens Israel und nicht der einzelnen Glieder desselben sich gründet. Aber nicht nur Antwort auf die Frage, ob noch zu fasten sei, sollen die Gesandten heischen, sondern Gnade von Jahveh erflehen,¹⁾ ein Beweis, dass das Absehen der Fragesteller nicht darauf gerichtet ist das Fasten abzustellen, sondern darauf zu erfahren, ob nicht der Grund für dasselbe, nämlich das Vernichtetsein des israelitischen Gemeinwesens mit seinem kultischen Mittelpunkt, dem Tempel, nun aufgehoben sei, ein neues theokratisches Gemeinwesen erstanden, was die Trauer um das Vernichtetsein des früheren unnötig macht. Die Antwort, welche Jahveh den Gesandten durch den Propheten Sacharja erteilt, weist darauf hin, dass nicht das von ihnen Betrauerte, nämlich die Zerstörung des israelitischen Gemeinwesens, zu betrauern war, sondern das diese Zerstörung veranlasst Habende, nämlich der Abfall des Volkes von Jahveh (v. 7—14). Und trauern sie nicht darum, sondern nur um die dadurch gewirkte Zerstörung Jerusalems, so lässt dieser Mangel an rechter Erkenntnis auch die Trauer keine rechte sein. Sie hat sich nicht auf Jahveh gerichtet,²⁾ sondern ist am Äusseren haften geblieben. Das

¹⁾ Das ist der Sinn von חָלַה אֶת פְּנֵי יְהוָה, eig. streicheln, begütigen, sich geneigt machen. Vgl. v. Orelli z. St.

²⁾ Das durch אֲנִי verstärkte Suffix steht nicht für den Dativ, sondern für den Akkusativ: auf mich bezüglich, mich betreffend. Vgl. Keil, Bredenkamp, v. Orelli z. St. gegen Gesenius-Kautzsch ²⁴ § 121, 4.

ist der Sinn des umstrittenen v. 6. Habt ihr etwa mir gefastet? d. h. galt euer Fasten mir, war es euch Ernst mit solchem Thun? Der Gegensatz zu dem „mir“ ist nicht „einem anderen“, etwa „den Toten“, auch nicht die Fastenden selbst,¹⁾ sondern „nicht mir“, d. h. ohne Bezug auf Jahveh, das Fasten als leere Zeremonie.

Damit stimmt die Fortsetzung, welche von Schwally nur durch Zwang seiner Erklärung dienstbar gemacht werden kann. „Wenn ihr asset und tranket, heisst es wörtlich, wart ihr es nicht, die da assen und tranken?“ Also nicht auf Jahveh war beim Mahle ihr Absehen gerichtet, nicht gottesdienstlich war das Mahl, sondern nur äusseres Schlemmen und Prassen, bei dem nicht weiter an Jahveh gedacht wurde. Nur unter der von Schwally a priori gehegten Voraussetzung, dass diese Trauerfasten Totenfasten waren, kann man supplieren: nicht Jahveh, dann jemand anders, also den Toten; aus dem Text selbst ist das schlechterdings nicht herauszulesen.²⁾ Aus dieser Stelle ergibt sich nur, dass eine solche Sitte, die in ihrer regelmässigen Wiederkehr an bestimmten Tagen natürlich leicht zu einem nur äusserlich geübten Ritus werden konnte, in solchem Fall, weil ohne Inhalt, auch ohne Wert sei. „Bei der zunehmenden Oberflächlichkeit des Lebens entschwand vielen die tiefere religiöse Bedeutung des Fastens immer mehr, und man gewöhnte sich, die Handlung an sich als verdienstlich anzusehen, so dass die Propheten mit aller Energie sich dagegen wandten“³⁾ (vgl. Jes. 58, 3 ff.; Joel 2, 12 ff.; Sach. 8, 16 ff.). Daher erscheint auch Sach. 7 das Fasten und Essen überhaupt zurückgewiesen; nicht auf solches kommt es an, sondern

¹⁾ Gegen Keil, Bredenkamp.

²⁾ Auch Nowack, der das Totenfasten anerkennt, erklärt hierzu: „Dieser Schluss folgert mehr, als erlaubt ist.“ Arch. I, 198.

³⁾ Nowack, Arch. II, 271.

einzig auf Erfüllung des Willens Jahvehs, ganz abgesehen von der Zeremonie des Fastens, also auch nicht auf Fasten in rechter Gesinnung, ein Fasten, welches sich an Jahveh und nicht an die Toten richtet.¹⁾

Dagegen, dass diese Stelle gegen Schwallly so richtig erklärt ist, streiten auch nicht die von Schwallly angeführten talmudischen Stellen. Wenn die mittelalterlichen Rabbinen immer wieder einschärfen müssen, dass die an den Gräbern vollzogenen Gebete und Widmungen sich nicht an die Toten, sondern an Gott richten, so könnte das nur ein Erweis dafür sein, dass solche Irrung vorkam, aber nicht, dass dieses die ursprüngliche Meinung gewesen sei, welche allmählich ausgerottet worden war oder werden sollte. Und wenn nach der Vorschrift des Schulchan Aruch die Gräber an Fasttagen von ganzen Gemeinden besucht werden sollen, so steht doch dieses da und nicht, dass an den Tagen, da die Gräber besucht werden, gefastet werden solle. Dieses hat besonders am Vorabend des 9. Abib, des Neujahrs- und Versöhnungstages zu geschehen, und das waren doch keine Totenfeste. Dieser Ausspruch kann also nicht dafür angeführt werden, dass Fasttage um der Toten willen gehalten wurden, also „mit Totenfasten wahrscheinlich verbunden“ waren.

V. Leichenmahl und Totenopfer.

Wie der Fastenbrauch, so ergibt auch das, was über das Leichenmahl zu lesen steht, nichts, woraus sich

¹⁾ Vgl. Keil u. Bredenkamp z. St.

schliessen liesse, dass damit eine in Bezug auf den Toten geübte kultische Handlung zum Vollzug gekommen wäre, durch die der Tote irgendwie zu einer günstigen Stellungnahme zu den Lebenden bestimmt werden sollte.

Ein solches Leichenmahl fand nach dem Begräbnis statt (2 Sam. 3, 31. 35), also nicht, so lange die Leiche noch im Hause stand. An demselben beteiligten sich nicht nur die nächsten Angehörigen des Verstorbenen, sondern auch solche, welche denselben ihre Teilnahme beweisen wollten (Jer. 16, 5 ff.). Der Sinn des alten Leichenmahls erschöpft sich nun aber nicht damit, dass dem Trauernden zugeredet werden sollte, nachdem er seinem Schmerze Lauf gelassen, wieder Speise zu sich zu nehmen, um sich zu trösten.¹⁾ Dafür spricht weder Jer. 16, 7, welche Stelle gleich zu behandeln sein wird, noch 2 Sam. 12, 17. 20,²⁾ da hier gar nicht vom Leichenmahl die Rede ist (vgl. v. 18). Ebenso wenig wie bloss Akt freundlicher Teilnahme ist es eine Gegenleistung der Hinterbliebenen für die Teilnahme,³⁾ erst recht aber wird es nicht mit der Absicht gegeben, durch solche Gegenleistung ein möglichst zahlreiches Leichengefolge anzulocken.⁴⁾ Gegen solche Deutungen sprechen die solennen Bezeichnungen, die für solches Mahl in Anwendung kommen (Jer. 16, 7). Es handelt sich vielmehr um ein Mahl, das zu den durch das Herkommen vorgeschriebenen Trauerbräuchen gehörte, also bei einem Begräbnis nicht zu fehlen pflegte. Das erhellt aus der Art und Weise, wie die Erzählung 2 Sam. 3, 35 einsetzt: „als das Volk kam mit

¹⁾ Gegen Hitzig, Ewald, Altertümer 2. Ausg. 214. Rüetschi in HRE. ² II, 217. Graf, Der Prophet Jeremia. Lpz. 1862. 233.

²⁾ Gegen Hitzig ad Ez. 24, 17.

³⁾ Gegen Roskoff in Schenkel's Bibellexikon III, 539.

⁴⁾ Gegen Ihering, Der Zweck im Recht II, 244, der dieses für den ursprünglichen Sinn des Leichenmahles hält.

David zu essen . . .“; dieses Kommen erscheint hier als etwas Selbstverständliches (vgl. auch Jer. 16, 7).

Dieses Mahl wurde, wie es scheint, nicht von den Hinterbliebenen gegeben, sondern den Hinterbliebenen von den Teilnehmenden, welche in das Trauerhaus Speise brachten, um durch solche thatkräftige Teilnahme die Hinterbliebenen zu trösten. Darauf scheint die Ermahnung Prov. 31, 6 f. zu gehen. Und wenn Tobit seinen Sohn mahnt: *ἔκχεον τοὺς ἄρτους σου ἐπὶ τὸν τάφον τῶν δικαίων καὶ μὴ δῶς τοῖς ἁμαρτωλοῖς* (4, 17), so geht das auch fraglos auf solches Spenden zum Leichenmahl. Das *ἐπὶ τὸν τάφον* lässt aber die Vermutung zu, dass es sich hier handle um ein Stellen von Gaben auf das Grab, die dann dem Toten zu gute kommen würden, also um Opfergaben. Auch Sir. 30, 18 ff. scheint einen solchen Gedanken zu bestätigen. Behufs Entscheidung dieser Frage ist aber nicht von diesen späten Stellen auszugehen. Denn wenn diese Vermutung richtig ist, so ist doch anzunehmen, dass diejenigen im Rechte sind, welche solche Totenopfer aus altem israelitischen Totenkult herleiten, und dann müssten doch Spuren eines solchen auch in früherer Zeit nachzuweisen sein. Und eben diese hat man aus der schwierigen Stelle Jer. 16, 4—7 herausfinden wollen.¹⁾ Die Stelle bedarf einer eingehenden Erörterung.

Es ist hier die Rede von einem über Israel ergehenden Gericht, bei dem die Allgemeinheit des Elends die üblichen Bezeugungen der Totentrauer in Wegfall kommen lässt. Nicht soll Jeremia ein Weib nehmen und Söhne und Töchter zeugen (v. 2), denn Söhne und Töchter, wie Väter und Mütter sollen dem Tode verfallen, und was dieses Sterben noch schrecklicher macht, nicht sollen sie beklagt noch

¹⁾ Vgl. bes. Schwally in ZATW. XI, 1891. 253 ff. u. Lb.ndT. 21 ff.

bestattet werden, sondern ihre Leichname sollen liegen bleiben als eine Speise den Tieren des Feldes. Alsdann soll Jeremia auch nicht gehen zum Trauerhaus,¹⁾ noch auch hingehen und klagen und sie bemitleiden. לָהֶם kann nur gehen auf die Verstorbenen (v. 4); ihr Sterben ist's also, das man beklagt, ihr Los, um deswillen man sie bemitleidet. Und das soll Jeremia nicht thun, weil Gottes Gericht es ist, welches über sie ergeht. Gott ist also der Ursäher wie des Sterbens überhaupt, so hier des Sterbens als eines Gerichts, welches er über Israel ergehen lässt. Daraus folgt, dass die Klage, wenn kultischen Charakter tragend, an Jahveh gerichtet ist, wenn auch über den Tod des Verstorbenen ergehend. Andererseits ist dieses ein neuer Erweis dafür, dass das Sterben an sich nicht als Strafwirkung Gottes angesehen wurde, und dass nicht eine solche Schätzung des Sterbens die Ausübung der Trauerriten hervorrief.

Die Folge eben dessen, dass Jahveh Gericht bringt, ist, dass die üblichen Trauerbräuche unterbleiben: v. 6: Grosse und Kleine (ohne Unterschied) werden in diesem Lande sterben, und nicht werden sie begraben werden; und nicht klagt man ihretwegen (לָהֶם geht auf die betrauten Verstorbenen = v. 5), und nicht macht man sich Einschnitte und nicht schert man sich ihretwegen (לָהֶם, um sie zu betrauern). Im Anschluss an diese Riten, welche auch als Totenopfer erklärt werden,²⁾ folgt nun jetzt die Erwähnung des Leichenmahles im vielumstrittenen v. 7, dessen Erklärung nicht unbedeutende Schwierigkeiten entgegenstehen. Derselbe lautet im massorethischen Text und den LXX:

וּלְאִי־פָרְסוּ לָהֶם עַל־אֲבִל לְנַחֲמוּ עַל מָת וְלֹא יִשְׁקוּ אוֹתָם כּוֹס תְּנַחֲוִיִּם
עַל־אֲבִיו וְעַל־אִמּוֹ:

¹⁾ Zu מִרְחָה vgl. Graf z. St.

²⁾ Vgl. darüber unten Kap. VIII.

καὶ οὐ μὴ κλασθῇ ἄρτος ἐν πένθει αὐτῶν εἰς παρακλήσιν ἐπὶ τεθνηκότι · οὐ ποτιοῦσιν αὐτὸν ποτήριον εἰς παρακλήσιν ἐπὶ πατρὶ καὶ μητρὶ αὐτοῦ.¹⁾

Zunächst ist klar, dass hier von einem Brechen des Brotes die Rede ist (vgl. Jes. 58, 7).²⁾ Dass in diesem Verse לָהֶם ebenfalls auf die Verstorbenen geht, ist durch den Zusammenhang mit den vorhergehenden Versen sicher gestellt, denn bei dem dreimaligen לָהֶם in v. 5 und 6 ist das fraglos, daher לָהֶם hier unmöglich auf ein anderes Objekt bezogen werden kann. Dann ist aber auch das אֹתָם in 7b auf dasselbe Objekt zu beziehen. Somit kommt hier zur Aussage, dass das Brechen des Brotes wie das Tränken mit dem Becher der Tröstung den Toten zu gute geschieht. Beides hat den Zweck zu trösten: לִנְחָמוֹ, כּוֹס תְּנַחֲמוּם, und zwar über den Toten, über Vater und Mutter (לְ עַל vgl. Jes. 22, 4; 1 Chr. 19, 2; Hi. 42, 11; לְ אֵם 2 Sam. 10, 2). Da nun der Verstorbene nicht wohl über den Verstorbenen getröstet werden kann, ist der Vers entweder dahin erklärt worden, dass nicht der Tote, sondern die trauernden Hinterbliebenen es sind, welchen die Tröstung zu teil wird, so dass also ihnen gilt, was zur Aussage kommt,³⁾ oder die Richtigkeit der gegebenen Übersetzung des לְ עַל wird beanstandet.⁴⁾ Erstere Erklärung bezieht das לָהֶם dieses Verses wie אֹתָם auf die Trauernden, was aber nach dem Zusammenhang mit v. 5 und 6 nicht möglich ist.

Ist also dabei stehen zu bleiben, dass לָהֶם und אֹתָם auf die Toten geht, diese demnach als die zu Tröstenden erscheinen, so scheint der Auffassung Schwally's der Vorzug zu geben

¹⁾ A* liest εἰς παρακλήσεις . . . ἐπὶ πατρὶ αὐτοῦ καὶ ἐπὶ μητρὶ αὐτοῦ. So auch die Complutensis, welche auch αὐτούς für αὐτόν hat.

²⁾ פָּרַשׁ לָהֶם nur an diesen zwei Stellen; vgl. Thren. 4, 4: פָּרַשׁ לָהֶם.

³⁾ So gewöhnlich, vgl. Graf, v. Orelli.

⁴⁾ So Schwally, ZATW. XI, 254. Lb.ndT. 23.

zu sein, welcher die Phrase **על נהם** nicht übersetzt wissen will: „Trösten über jemand, wegen jemandes“, sondern absolut gebraucht im Sinne von **שלם נהומים** (Jes. 57, 18) „die Tröstung für einen vollziehen“ (cf. **כפר** Lev. 16, 17, mit **על** 17, 11). Ist diese Übersetzung von **על נהם** auch an sich sprachlich möglich, so scheitert sie doch an den Suffixen in **לנהמו** und besonders in **על-אביו ועל-אמו**. Ist es nämlich an dem, dass **להם** auf die Toten geht, so scheint man genötigt zu sein, das Suffix in **לנהמו** auf das gleiche Objekt zu beziehen. Dass mit einem distributiv gefassten Singularsuffix auf einen Plural zurückverwiesen wird, ist an sich möglich,¹⁾ auffallend ist aber, dass LXX es nicht lesen,²⁾ und es ergibt in der That auch keinen Sinn, wenn man **להם** auf die Toten bezieht, wegen des folgenden **על**. Ebendeswegen hat auch die von Graf, v. Orelli u. a. angewandte Übersetzung „einen zu trösten“ nur dann einen Sinn, wenn man **להם** nicht auf die Toten, sondern auf die Trauernden bezieht. Aber diese Übersetzung wird auch schon deshalb wohl kaum anwendbar sein können, weil eine solch indefinite Bedeutung des Verbalsuffixes im Hebräischen sich nicht belegen lässt.³⁾ Demnach scheint mit LXX das Suffix zu beanstanden zu sein⁴⁾ und **לנהם** zu lesen. Aber diese Auffassung Schwally's wird, wenn auch nicht durch dieses Suffix, so doch durch die Suffixa am Schlusse des Verses unmöglich gemacht, denn der gewaltsame Ausweg: „damit ist auch über die Suffixe von **אמו** und **אביו**, trotz ihrer Bezeugung durch LXX, das Urteil gesprochen“,⁵⁾ erscheint doch zu willkürlich, als

¹⁾ Kautzsch, Gramm. ²⁵ § 145, 5 Anm.

²⁾ An den von Kautzsch a. a. O. angeführten Stellen Am. 6, 10; Dt. 21, 10; 28, 48 weichen LXX ebenfalls ab.

³⁾ Schwally a. a. O.

⁴⁾ So Schwally.

⁵⁾ Schwally, ZATW. XI, 255.

dass er zulässig wäre. Ist es somit an dem, dass diese Suffixa nicht zu streichen sind, dann ist die absolute Übersetzung der Phrase **על נהם** „die Tröstungen für einen vollziehen“ ungerechtfertigt und ist bei der gewöhnlichen Übersetzung stehen zu bleiben. Da nun die in Rede stehenden Suffixa nicht auf die Toten, also auch nicht auf **להם** und **אותם** bezogen werden können, scheinen sie ohne Relation zu sein.

Die Lesart dieses Verses ist aber auch noch in anderen Punkten strittig. Es wurde schon bemerkt, dass bei **פרם** das **להם** fehlt. Nun lesen die LXX nicht nur das Suffix von **לנהמו** nicht, sondern auch das **להם** fehlt und statt dessen lesen sie **להם**. Da ist nun ein Dreifaches möglich:

1) dass die LA. des massorethischen Textes gegen die LXX die richtige ist, wobei dann **להם** nur zu supplieren wäre;

2) dass die LXX gegen den massorethischen Text richtig lesen, wobei dann **להם** irrtümlich nach dem mehrfachen **להם** der vorigen Verse aus **להם** verschrieben wäre;

3) dass **להם** neben **להם** ausgefallen ist, beides also ursprünglich nebeneinander gestanden hat.

Für die dritte Möglichkeit tritt die Vulgata ein: *panem inter eos*. Für diese Lesart spricht ferner der Umstand dass dann **לנהמו להם** neben **להם** dem **כוס תנחומים** neben **אותם** 7b entspricht und ein genauer Parallelismus der beiden Versglieder gegeben wäre.¹⁾ Das ist aber nur möglich, wenn **להם** und **אותם** nicht auf die Toten bezogen wird, was aber geschehen muss. Nun könnte *inter eos* aber auch nur Ergänzung sein bei der LA. **להם** statt **להם**. Für diese LA. spricht nicht nur das einstimmige Zeugnis der LXX, sondern auch, dass einige hebräische Kodices so lesen. Dann

¹⁾ So Graf.

bleibt aber das Suffix in לַנְחָמוֹ ohne Relation. Doch dafür bietet Vulg. einen Ausweg. Sie übersetzt nämlich: et non frangent inter eos lugenti panem, liest also in ihrer Vorlage לֹא יִשְׁבֹּק לֵאמֹר = לֹא יִשְׁבֹּק.¹⁾ LXX übersetzen ἐν πένθει αὐτῶν, wobei αὐτῶν nur Ergänzung ist. Der LA. der Vulgata steht aber das אֹתָם entgegen, dessen Pluralsuffix doch wieder ohne Relation wäre. Hierfür lesen LXX αὐτόν (nur die Complut. Polygl. αὐτούς), „was, wie Giesebrecht meint, um so mehr zu bemerken ist, da sie zu dieser LA. durch ihre Auffassung des Vorigen (ἐν πένθει αὐτῶν) nicht veranlasst waren“. Daher glaubt Giesebrecht den Text so rekonstruieren und übersetzen zu dürfen: „nicht wird man Brot brechen einem Trauernden, ihn zu trösten wegen des Toten, und nicht wird man ihn tränken mit dem Becher der Tröstung wegen seines Vaters und seiner Mutter“. Wenn aber LXX zu der LA. αὐτόν auch durch ihre Auffassung des Vorigen nicht veranlasst waren, so doch durch das folgende ἐπὶ πατρὶ καὶ μητρὶ αὐτοῦ, so dass sie sehr wohl in ihrer Vorlage אֹתָם gehabt haben können. Und Vulg. liest auch אֹתָם = eis, was mit lugenti nicht stimmt, wohl aber mit inter eos, woraus hervorgeht, dass letzteres nicht nur Ergänzung, sondern Übersetzung eines לָהֶם der Vorlage ist. In den späteren griechischen Übersetzungen fehlt אֹתָם, scheint aber in der Vorlage gestanden zu haben, da Theodotion bei לַנְחָמוֹ αὐτούς übersetzt. Den massorethischen Text stützen ferner die Complutenser Polyglotte, welche eine Korrektur der LXX nach diesem zu bieten scheint, sowie Peschitto und Targumim. Ist demnach 7b אֹתָם zu lesen, so auch 7a לָהֶם und an der LA. des massorethischen Textes als der richtigen festzuhalten.

¹⁾ So auch Giesebrecht z. St.

Wie sind aber dann die Singularsuffixa in **אֲבִיו וְאִמּוֹ**, zu erklären, wenn **לָהֶם** und **אוֹתָם** doch auf die Toten gehen soll? Für eine Beziehung der letzteren Bezeichnungen auf die Trauernden scheint zu sprechen, dass in der That die Trauernden es sind, welche das Brot essen, wie aus 2 Sam. 3, 35; Ez. 24, 17 unwiderleglich klar hervorgeht. Geht nun aber trotzdem **לָהֶם** auf die Toten, so kann es nicht als Objektsdativ gefasst werden. Der Zusammenhang, in welchem **לָהֶם** v. 5 und 6 mehrfach steht, gibt das Richtige an die Hand. Dort ist fraglos die Rede von Handlungen, welche nicht an den Toten, sondern an den Trauernden zum Vollzug kommen, aber der Toten wegen geschehen. Dem entsprechend wird das **לָהֶם** auch hier mit „ihretwegen“, nicht mit „ihnen“ zu übersetzen sein. Dann muss auch das **אוֹתָם** einen entsprechenden Sinn haben. Gleichwie das Brotbrechen um der Toten willen geschieht, während andere es essen, sind es auch die Toten, welche dadurch, dass das Spenden des Weines um ihretwillen geschieht, den Wein gleichsam empfangen. Ihnen gilt, was man den Trauernden thut, was im zweiten Hemistich brachylogisch so ausgedrückt ist: sie selbst tränkt man.¹⁾

Von den Trauernden ist aber bisher nur als dem Subjekt der Handlung (v. 5 u. 6) die Rede gewesen, aber, was zu beachten ist, von den Trauernden ganz allgemein, nicht nur bestimmten einzelnen von ihnen, den Hinterbliebenen, den direkt vom Todesfall Betroffenen, denn nicht nur diese pflegten die genannten Trauerhandlungen zu vollziehen. In v. 7 sind die Trauernden diejenigen, denen Brot und Wein gegeben wird, d. h. doch von anderen;

¹⁾ Eine Analogie hiefür, vielleicht sogar ein Rudiment dessen, bietet die heutige Sitte: Spenden, welche um des Toten willen, um ihn zu ehren, geschehen und doch anderen zu gute kommen.

Subjekt der Handlung sind also solche, welche, wie der Prophet v. 5, zum Trauerhause gehen, um mitzutrauern mit den vom Todesfall direkt Betroffenen. Als direkt betroffen hat der Prophet aber eine Einzelpersönlichkeit im Sinn, nämlich den über Vater und Mutter Trauernden, den Sohn als solchen. Selbst in solchem schwersten Fall, wo der Sohn beide Eltern verloren hat, unterbleiben Trauer und Teilnahme wegen des Gerichts, — das ist der Gedanke. Auf dieses im Sinne liegende Objekt, den Trauernden als Einzelpersönlichkeit gedacht, gehen demnach die Singularsuffixa in 7a und 7b. Nur durch solche Erklärung scheint mir dem Verse sein Recht zu werden.

Das „Brechen (des Brotes) um zu trösten“ und das „Tränken mit einem Tröstungsbecher“ geschah also nicht an die Toten, sondern an die Hinterbliebenen. Daraus folgt, dass es sich a. u. St. beim Leichenmahl nicht um eine Libation als Totenopfer handelt, so dass „der Tote ebenso seinen Anteil vom Leichenschmaus erhielt, wie Jahveh von den Opfermahlzeiten, die an der Kultstätte verzehrt wurden“. ¹⁾ Dieser Vergleich mit den Opfermahlzeiten ergibt nämlich keine Analogie, sondern führt auf durchgreifende Verschiedenheiten, durch welche ausgeschlossen wird, dass das Leichenmahl den Charakter eines Opfermahls getragen habe.

Beim Opfer handelt es sich vor allem nicht um ein Anteilnehmenlassen dessen an der Mahlzeit, dem das Opfer dargebracht wird, indem man ihm seinen Teil durch Libation zukommen liess, — das Opfer ist nicht als Teil der Mahl-

¹⁾ Gegen Schwally, Lb.ndT. 23. Auch gegen die gleiche Ansicht bei Stade, GVJ. I, 389f. Oort, de doodenvereering bij de Israeliten. Theol. Tijdschr. XV, 1881. 355ff. Cornill, Beiträge zur Pentateuchkritik ZATW. XI, 1891. 18. Nowack, Arch. I, 197. Auch Wellhausen hält das Leichenmahl für eine Äusserung des Totenkultus: Israelitische u. jüdische Geschichte. Berlin ² 1895. 99.

zeit gedacht, sondern umgekehrt die Mahlzeit als ein Teil des Opfers, ein Geniessen von dem, was Jahveh im Opfer dargebracht worden und nunmehr sein Eigentum ist, so dass Jahveh als der Gastgeber, die Darbringer als seine Gäste zu stehen kommen.¹⁾ Seit alters ist nämlich die Hauptsache beim Opfer ²⁾ die Darbringung der Gabe.³⁾ Das zeigen bereits die allgemeinen Bezeichnungen מנחה für das Opfer (Gen. 4, 3—5; Num. 16, 15; 1 Sam. 2, 17. 29; 26. 19; Jes. 1, 13; Mal. 1, 10—13; 2, 12f.; 3, 3f.; Zeph. 3, 10) und הקריב u. הגיש für dessen Darbringung. Diese letzten Bezeichnungen stehen „ursprünglich von dem Darbringen eines Geschenks an den König (oder die Grossen), um ihm zu huldigen, ihn gnädig zu stimmen, eine Bitte zu unterstützen (Jud. 3, 17 f.; 1 Sam. 10, 27; 1 Reg. 5, 1); von da also sind sie auf den höchsten König übertragen (Mal. 1, 8)“.⁴⁾ Hierin bestand demnach ursprünglich der Kultus: der Mensch ehrt seinen Gott dadurch, dass er ihm ein Geschenk gibt von dem, was ihm selbst wertvoll ist.⁵⁾ Wer sich Gott nahte, durfte daher nicht mit leeren Händen kommen (Exod. 23, 15; 34, 20; Dt. 16, 16). Solche Gaben waren der Gottheit angenehm, und sie vergalt solche Ehrung durch Gegenleistung, und diese war es, die man dabei auch mit im Auge hatte

¹⁾ So richtig Wellhausen, Prolegomena zur Gesch. Israels. ⁴ 1895. 71. 62. Nowack, Arch. II, 213. Benzinger, Arch. 438. So auch schon Bähr, Symbolik des mosaischen Cultus. Heidelberg 1839. II, 373 u. bes. Kurtz, Der at. Opferkultus. Mitau 1862 gegen Hofmann, Keil, Öhler u. a.

²⁾ Ich betone ausdrücklich, dass es sich mir hier nicht um das Opfer an sich, sondern nur um einen Vergleich des Leichenmahls mit dem Opfer handelt.

³⁾ Gegen Marti ThAT. 99.

⁴⁾ Wellhausen, Prol. ⁴ 62.

⁵⁾ Benzinger, Arch. 431. vgl. Tylor, Die Anfänge der Kultur. II, 376 ff.

(Gen. 28, 20 ff.). Die naive Volksmeinung der ältesten Zeit (auch auf israelitischem Boden) wird sich das nicht anders vorstellig gemacht haben, als dass die Gottheit solche Gabe in der That annahme zu ihrem Besitz und Eigentum, ohne sich Gedanken darüber zu machen, wie solches sich vermittele. Und wenn insbesondere Speise dargebracht wird, so dachte man sich's nicht anders, als dass die Gottheit diese Speise in der That verzehre, und es ist schon eine Verfeinerung der Opfervorstellung, wenn an Stelle des einfachen Niederlegens der Gabe an der heiligen Stätte das Feueropfer angewandt wird: für ein geistiges Wesen ist der Geruch, die am wenigsten materielle Form des Geniessens, die allein angemessene.¹⁾ Neben diese Vorstellung vom Geniessen der Gabe durch die Gottheit tritt früh schon die andere, dass der Besitz von Feldfrüchten und Vieh durch den Segen der Gottheit gegeben sei, daher man seinen Dank ihr gegenüber durch Spenden von solchen Dingen, und zwar des Ersten und Wertvollsten, verpflichtet sei (Gen. 4, 2 ff.; Dt. 16, 17).²⁾ Aber auch hier bleibt die Vorstellung des Geniessens soweit beherrschend, als auch diese Gaben in der Zubereitung dargebracht werden, wie der Mensch sie zu geniessen pflegt (Jud. 6, 19; 1 Sam. 2, 12 ff.).³⁾ Auch im priesterlichen Gesetz wird das Opfer als Speise Jahvehs bezeichnet (Lev. 3, 11).

Auf dieser Darbringung der Gabe ruht somit die *communio* zwischen dem Opfernden und dem, welchem geopfert ward. Durch solche Darbringung wird Jahveh gnädig und wohlwollend gestimmt, und solche gnädige Gesinnung

¹⁾ Smend, Rel.gesch. 123. Benzinger, Arch. 434.

²⁾ Vgl. auch Wellhausen, Skizzen III, 110 f.

³⁾ Vgl. Wellhausen, Prol. ⁴ 62 f. Smend, Rel.gesch. 124. Benzinger, Arch. 435. Vgl. Herod. IV, 61 denselben Brauch bei den Skythen.

findet ihren Ausdruck in dem Anteilnehmenlassen der Darbringer am Genuss des Dargebrachten. Daher der Freudencharakter der Opfermahlzeit, der deutlich aus der Thatsache hervorleuchtet, dass „noch im Dt. שָׂמָּה לִפְנֵי יְהוָה terminus für das Opfern und Opfermahlzeitenhalten ist“ (12, 12. 18; 14, 26; 16, 11; 27, 7; vgl. Am. 2, 8; Jes. 28, 7 f.; 1 Sam. 1, 14)¹⁾ Daher die grosse Bedeutung der Opfermahlzeiten, durch welche erst erzielt wurde, was das Opfer bezweckte, die communio.²⁾ Worin die dargebrachte Gabe bestand, war irrelevant,³⁾ insbesondere ob die Opferung durch Schlachtung vollzogen wurde oder nicht. Daher ist es auch die Darbringung und der gemeinsame Genuss der Gabe, welche die communio vermitteln, nicht die Gabe selbst. Denn wenn auch das Blut beim Opfer insbesondere eine Rolle spielt, so folgt daraus noch nicht, dass das Blut als besonderer sakramentaler Stoff die communio vermittelte,⁴⁾ denn auch das Blut gewann seine Bedeutung erst dadurch, dass es auf die heilige Stätte, den Altar oder den einen solchen ersetzenden Gegenstand (Stein), gebracht,⁵⁾ also der Gottheit dargebracht wurde (1 Sam. 14, 32 ff.).⁶⁾ Und dass das Blut insbesondere der Gottheit vorbehalten blieb (vgl. 1 Sam. 14, 33) und nur das Fleisch zur Opfermahlzeit verwandt wurde, erklärt sich daraus, dass das Blut als der Sitz des Lebens den eigentlichen Wert der in einem Lebe-

¹⁾ Nowack, Arch. II, 205. Vgl. auch den Jubelruf beim Opfer, das Tahlil, der alten Araber. Wellh., Skizzen III, 108.

²⁾ Über diese Bedeutung der Opfermahlzeit vgl. Wellhausen, Prol. ⁴ 71.

³⁾ Benzinger, Arch. 432. Nowack, Arch. II, 206 ff.

⁴⁾ Gegen Marti, ThAT. 37.

⁵⁾ Vgl. Wellhausen, Skizzen III, 113.

⁶⁾ Daher ist auch das Thun der Baalspriester 1 Reg. 18, 28 kein Opfer, vgl. unten Kap. VI.

wesen bestehenden Gabe ausmachte. Dies ist die Meinung und nicht, dass das Leben, das im Blut seinen Sitz hatte, von der Gottheit stammte, das ist ein viel komplizierterer und darum späterer Gedanke.¹⁾

Eine weitere Besonderheit des kultischen Opfers im Unterschied von dem Leichenmahl liegt darin, dass beim Opfermahl als einem heiligen Mahl²⁾ sich die Gäste auf solches Mahl rüsten mussten, indem sie sich nicht nur vor Verunreinigungen zu hüten und Lustrationen vorzunehmen hatten (1 Sam. 16, 5; 21, 5 f.; vgl. Exod. 19, 10. 14; Dt. 12, 15), sondern auch sich zu waschen, die Kleider zu wechseln, und zwar Feierkleider anzulegen und Schmuck anzuthun (Gen. 35, 2; Exod. 19, 10 ff.; Hos. 2, 15), ja im Notfall borgte man sich mitunter vom Priester solche Feierkleider (2 Reg. 10, 22).³⁾ Im Gegensatz hierzu steht nirgends zu lesen, dass bei dem Leichenmahl von den Teilnehmern die Trauerkleidung abgelegt und die entstellende Asche vom Haupte entfernt und Schmuck wiederangelegt worden sei, — es war also kein „heiliges Mahl“, somit auch kein Opfermahl. Wie anders steht es bei den alten Griechen: von der Bestattung zurückgekehrt, begehen die Familienangehörigen das Leichenmahl erst, nachdem sie sich einer religiösen Reinigung unterzogen und bekränzt haben, während sie vorher der Bekränzung sich enthalten hatten.⁴⁾ Hier ist es deutlich ein kultisches Mahl, das mit dem Opfermahl auch insofern übereinstimmt, als die Seele des Verstorbenen nicht nur als anwesend, sondern geradezu auch als Gastgeber zu stehen kam.⁵⁾

¹⁾ Vgl. Smend, Rel.gesch. 127.

²⁾ Vgl. 1 Sam. 21, 5 שֶׁלֶם קֶדֶשׁ = Schaubrote.

³⁾ Vgl. Benzinger, Arch. 436. Nowack, Arch. II, 213. Wellhausen, Prol. ⁴ 71 u. n. 1. Skizzen III, 52. 106. 118.

⁴⁾ Vgl. Rohde, Psyche 212f. u. die dort angeführten Stellen.

⁵⁾ Ebd. 213.

Nowack hebt bei Charakterisierung des Opfers weiter hervor, dass die verschiedenen Veranlassungen desselben in dem Gebete ihren Ausdruck gefunden hätten, „das doch wohl jedes Opfer begleitete, denn nur so erklärt es sich, dass העתיר, der terminus für das Verbrennen des Jahveh zugehörigen Opferteils, geradezu die Bedeutung ‚beten‘ empfängt vgl. Job 22, 27; Exod. 8, 4. 25; 9, 28; נעתר Gen. 25, 21; 2 Sam. 21, 14; 24, 25; Jes. 19, 22, wie andererseits זבה ליהוה gleichbedeutend mit בקש את יהוה wird 2 Chr. 11, 16“.¹⁾ Ist also Schwally im Recht, wenn er in Übereinstimmung damit sagt, dass kein Opfer stattfinde, ohne vom Gebet begleitet zu sein, und dass das Totenopfer keine Ausnahme von der Regel gebildet haben werde,²⁾ so ist er mit seiner Annahme, dass das Leichenmahl ein Totenopfermahl sei, im Unrecht, solange der Beweis dafür nicht erbracht ist, dass ein solches Gebet das Leichenmahl bzw. die Spendung der Speisen begleitete, und weiter, dass dieses Gebet an den Toten sich gerichtet. Denn Gebete überhaupt sind ja bei einer Trauerhandlung, wenn diese überhaupt kultischen Charakter trägt, nicht ausgeschlossen. Das moderne jüdische Kaddisch ist ein Erweis dessen, aber dasselbe richtet sich nicht an die Toten, sondern ausschliesslich an Gott, erwähnt die Toten mit keiner Silbe.³⁾

Endlich ist conditio sine qua non für die Opfermahlzeit, dass sie an der Kultstätte geschieht.⁴⁾ Das Leichenmahl fand dagegen nicht an der Stätte statt, an der der Verstorbene sich befand, sondern nachdem der Leichnam bestattet und somit aus dem Trauerhause entfernt war, in diesem und nicht am Grabe (vgl. bes. 2 Sam. 3, 32

¹⁾ Arch. II, 205.

²⁾ Lb.ndT. 25.

³⁾ Vgl. die Übersetzung bei Schwally, Lb.ndT. 190.

⁴⁾ Schwally, Lb.ndT. 23 (oben citiert). Nowack, Arch. II, 212f.

mit 35). Das Grab gerade ist aber bei denjenigen Völkern, welche Totenkult treiben, Kultstätte,¹⁾ und als solche soll es ja auch im alten Israel figurieren: „die Grabstätten sind die Tempel des Ahnenkults“.²⁾ Fand nun das Leichenmahl nicht an der Grabstätte, sondern im Hause statt, so konnte eine Libation nur vollzogen werden, wenn auch hier im Hause sich eine Kultstätte befand, welche ein Bringen der Libation auf das Grab überflüssig machte.³⁾ Eine solche Kultstätte im Hause wäre vorhanden, wenn in Israel, wie bei den Griechen und Römern, eigene Hausgötter oder Familiengötterbilder im Hause sich nachweisen liessen. Als solche sind nun die Teraphim bezeichnet worden.⁴⁾ Stade aber erklärt ausdrücklich, dass dieses nur eine Vermutung sei, die sich nicht beweisen lasse,⁵⁾ Schwally ist seiner Sache sicher.

Die Teraphim sind laut Gen. 31, 19. 34. 35 im Vergleich mit 30. 32, wo für תרפים die Bezeichnung אלהים tritt, Götter- bzw. Gottesbilder, was durch die Parallelisierung von תרפים mit אפוד, פסל und מסכה (Jud. 18, 14 vgl. 18 und 17, 5; Hos. 3, 4) bestätigt wird, und zwar nach 1 Sam. 19, 13 Gottesbilder von menschlicher Gestalt. Mit Schwally⁶⁾ ist

¹⁾ So werden bei den vorislamischen Arabern die Opfer, welche dem Toten nach dem Begräbnis dargebracht werden, auf dem Grabe geschlachtet. Goldziher, Muh. Studien. I, 242 ff.

²⁾ Schwally, Lb.ndT. 57 u. ö. Vgl. Smend Rel.gesch. 112, n. 2. Cornill, ZATW. XI, 17 ff. u. a.

³⁾ Bei den Griechen wird während des Leichenmahls dem Toten Speise und Trank auf das Grab gebracht (Rohde, Psyche 213). Über die arabische Sitte des Ausgiessens flüssiger Spenden auf das Grab vgl. Wellhausen, Skizzen III, 161 u. unten S. 89 f.

⁴⁾ Stade, GVJ. I, 467. Schwally, Lb.ndT. 35 ff. Vgl. Smend, Rel.gesch. 41.

⁵⁾ A. a. O.

⁶⁾ Lb.ndT. 36.

aber zu vermuten, dass תרפים wegen seiner eigentümlichen pluralischen Bildung keine מסכה oder פסל verwandte Bedeutung haben kann. Dass diese תרפים befragt wurden (Ez. 21, 26), lässt erkennen, dass dieser Name nicht das Bild an sich, wie פסל und מסכה bedeutet, sondern ein Bild, sofern es eine Gottheit versichtbart. Es ist nun völlig gleichgültig, ob תרפים Jahvebilder sind oder heidnische Götzenbilder, jedenfalls sind es Bilder, welche legitimem Kult nicht angehören können (Exod. 20, 4; Dt. 5, 8; 4, 15 ff.),¹⁾ daher Josia sie bei seiner Reformation mit allem götzendienerischen Greuel beseitigt (2 Reg. 23, 24). Gen. 35, 2 werden sie ausdrücklich als אלהי הנכר bezeichnet, und auch Sach. 10, 2 scheint der Gegensatz, in welchem hier die Teraphim zu Jahveh (v. 1) gestellt sind, darauf hinzuweisen, dass erstere fremde Idole sind. Jedoch ist hier allerdings auch möglich, dass nur die Bilder Jahvehs proskribiert werden sollten.²⁾ Dass die Teraphim im Jahvehdienst vorkamen (Jud. 17 und 18),³⁾ ist kein Zeugnis für ihre Legitimität, ebensowenig wie solches von מסכה und פסל gelten kann (Dt. 27, 15), sondern nur dafür, dass der Jahvehkult bisweilen unter den Formen heidnischen Götzendienstes vollzogen wurde, eine Verirrung, welche ja nicht so gar selten in Israel zu finden war.⁴⁾ Ist die Form der Adoration entlehnt, so doch damit nicht notwendig auch das Objekt der Adoration.

Aus 1 Sam. 19 lässt sich erst recht nichts gegen eine Beziehung auf heidnische ausserisraelitische Kultformen

¹⁾ Vgl. Riehm, HWB. ² 226 ff.

²⁾ So Schwally, Lb.ndT. 35f.

³⁾ Vgl. Hos. 3, 4 und hierzu Wellhausen, Skizzen V, u. anderseits Robertson-v. Orelli, aRJ. 169 ff.

⁴⁾ Vgl. Scholz, Götzendienst u. Zauberwesen bei den alten Hebräern. Regensburg 1877, bes. II. Abschn. I. Kap.

schliessen, da, wenn nicht David, so doch Michal ebenso wie Rahel (Gen. 35) hinter dem Rücken ihres Mannes noch fremdem Kult anhängen konnte, — es sei denn, dass man das Vorhandensein eines Teraphim im Hause Davids als etwas Selbstverständliches vom Erzähler angesehen sein lassen will,¹⁾ wozu aber doch gar keine Nötigung vorliegt. Nach allen Stellen scheinen die Teraphim ursprünglich eine Art Penaten oder Hausgötter zu sein, deren Kult neben dem Jahvehdienst betrieben worden sein mag oder auch mit letzterem derart verschmolzen, dass Jahveh den Teraphim substituiert wurde.²⁾ Hieraus den Schluss zu ziehen, dass das Objekt der Adoration bei allen dem Teraphimkult huldigenden Völker dasselbe gewesen sei, nämlich Ahnengeister, ist unstatthaft. Und dass der Teraphimkult in Israel nicht Lehngut (Gen. 35, 2), sondern ursprünglicher Besitz ist, ist unbewiesen und unbeweisbar.

Ebensowenig ergibt dafür Exod. 21, 2—6, an welcher Stelle Schwally **אלהים** als Ahnenbild nehmen zu dürfen glaubt.³⁾ Es ist die Gesetzesvorschrift des Bundesbuches über die Adoption eines Sklaven. Nach derselben soll jeder Sklave im achten Jahre frei werden, es sei denn, dass er selbst freiwillig darauf verzichtet. In diesem Falle „bringe ihn sein Herr **אל-הא-להים** und bringe ihn zu der Thür oder dem Pfosten und durchbohre ihm sein Ohr mit der Pfrieme, also dass er ihm diene in Ewigkeit“. Was ist nun mit **אל-הא-להים** gemeint? Gewöhnlich wird hierunter Jahveh verstanden, und der beschriebene Akt hat sich demnach an der Kultstätte Jahvehs zu vollziehen.⁴⁾ Der Gang zum Heiligtum

¹⁾ Holtzinger, Einleitung in den Hexateuch. Freiburg i. B. 1893. 204.

²⁾ Vgl. Volck a. a. O. 137.

³⁾ Lb.ndT. 37 ff.

⁴⁾ „Der Ausdruck, welcher sich aus Dt. 1, 17 **הוא ה' אלהים** er-

ist dann ein Gang vor das Forum des für diesen Fall kompetenten Gerichts der Priester.¹⁾ Thür und Pfosten werden dann als am Heiligtum befindlich erklärt. Jedenfalls sind letztere dort zu suchen wo **האלהים**, denn ein grösserer Lokalwechsel ist durch nichts angedeutet, „der Ausdruck würde sonst eine äniigmatische Kürze besitzen“,²⁾ — ein solcher Lokalwechsel ist vielmehr durch das doppelte **הגיש** ausgeschlossen.³⁾ Dass mit **האלהים** die am Heiligtum amtierende richterliche Behörde gemeint sei, hat man namentlich aus Exod. 22, 7. 8 erschliessen wollen.⁴⁾ Das hat schon Graf mit durchschlagenden Gründen widerlegt.⁵⁾ „Was **הגיש**, **הביא**, **בוא** mit **אל-האלהים** heisst, zeigt Exod. 18, 15. 19, wo das Volk zu Mose kommt, um Gott zu fragen, und Mose die Angelegenheiten zu Gott bringt (**הביא**), also die Obrigkeit von dem durch sie zu befragenden Gott scharf unterschieden wird. In jenen Stellen ist also vielmehr mit Überschlagung des Mittelgliedes der Obrigkeit, die bei Gottes Wohnung weilt, dieser selbst genannt“.⁶⁾

klärt, setzt zentrale Kultusstätte oder Zentralisation des Kultus voraus.“
Strack z. St.

¹⁾ So schon LXX *πρὸς τὸ κριτήριον τοῦ θεοῦ*. Vgl. hierzu Dillmann z. St. u. Graf, ZDMG. XVIII, 309 ff.

²⁾ Schwally, ZATW. XI, 181.

³⁾ Gegen Riehm, HWB. ² 1525 a.

⁴⁾ Ewald, *Altertümer* ³ 1866. 412. Schultz, BTh. ⁴ 517. Kuenen, *Godsdienst* I, 495. Dillmann z. St. Öttli ad Jud. 5, 8 u. a.

⁵⁾ A. a. O. 311.

⁶⁾ Budde, *Die Gesetzgebung der mittleren Bücher des Pentateuchs insbesondere der Quellen J u. E*, ZATW. XI, 215. So auch schon Graf a. a. O. 310. Auch Schultz ist davon abgekommen, Exod. 21, 5f.; 22, 7f. unter **האלהים** die richterliche Behörde zu verstehen (⁵ 405 n. 4), wohl aber hält er an dieser Deutung fest Jud. 5, 8 u. Exod. 22, 27 (ebd. n. 5), aber ad Jud. 5, 8 vgl. Öttli z. St., u. auch Exod. 22,

Bei der Erklärung von Exod. 21, 5f. von einer am Heiligtum zu vollziehenden Handlung bleibt aber gänzlich unverständlich, warum gerade die angegebene Form des Vollzugs nötig ist. Handelt es sich um das am Heiligtum weilende Gericht, so können mit den Thürpfosten nur die Pfosten am Heiligtum gemeint sein.¹⁾ Und was sollte das Heften des Sklaven an diese bedeuten? Das Durchbohren der Ohren ist bei den orientalischen Völkern Zeichen der Sklaverei,²⁾ der Hörigkeit oder wohl allgemeiner überhaupt der Angehörigkeit. Ist es an dem, dann kann die in Rede stehende Handlung nicht bedeuten: „Der Israelit ist Unterthan Gottes und soll nicht Unterthan eines Menschen sein; wer sich aber einen Menschen zum Herrn macht, dem fehlt das Bewusstsein der Gleichheit aller vor Gott; daher war die freiwillige Unterthanenschaft verpönt, und wer sie herbeiführte, wurde durch Durchbohrung des Ohres gebrandmarkt.“³⁾ Mit Recht bemerkt Schwally: „Wenn die Durchbohrung des Ohres an der Thüre ein Zeichen der engen Zugehörigkeit des Sklaven zur Familie (= בית) des Herrn bedeutet, so hat diese Handlung nur dann einen Sinn, wenn sie im Hause des Herrn vollzogen wurde.“⁴⁾ Und dass in der That ein Vollzug der Handlung im Hause des Herrn gemeint ist, beweist⁵⁾ Dt. 15, 17, wo nach dem Zusammenhang zweifellos nur Thür und Pfosten des Hauses

27 ist wegen v. 28f. nur an Gott zu denken. Über andere Stellen vgl. Graf a. a. O.

¹⁾ Graf a. a. O. 313f., auch Smith, *The old Testament in the Jewish Church*, deutsch von Rothstein. Freiburg i. B. u. Lpz. 1894. 321.

²⁾ Vgl. Knobel, Dillmann z. St.

³⁾ Gegen Winter, *Die Stellung der Sklaven bei den Juden*. Halle 1886. 13.

⁴⁾ Lb.ndT. 38.

⁵⁾ Gegen Dillmann.

gemeint sein können, denn von einem Gehen אל-האלהים ist hier nicht die Rede. Grund für letzteres kann, so lange man Exod. 21, 6 auf das Heiligtum bezieht, nicht in der Ausbreitung des Volkes nach Zahl und Raum zu suchen sein, welche das öffentliche Verfahren an heiliger Stätte in diesem wohl nicht seltenen Falle unthunlich erscheinen liess.¹⁾ Denn wenn „die im Dt. oftmals betonte und eingeschränkte Zentralisation des Gottesdienstes auf einen Ort in der That der Ausführung des והגישו אל-האלהים viel Schwierigkeiten entgegenstellt“,²⁾ so ist nicht verständlich, warum nur ein Lokalwechsel für die Handlung vorgenommen und nicht der Handlung selbst eine andere Form gegeben ist. Denn ist das Heiligtum gemeint, so hatte die Handlung des Heftens an die Pfosten keinen Sinn mehr, wenn sie nicht mehr am Heiligtum vollzogen wurde. Die Thatsache aber, dass das Dt. nur das Bringen אל-האלהים weglässt, verlegt allen Nachdruck auf die Handlung selbst.

Vollzieht sich die Handlung nun im Hause des Herrn, so muss auch האלהים ebenda gesucht werden. Wenn nun auch האלהים im Hause gedacht ist, so folgt daraus aber noch nicht, dass daselbst ein Bild, welches hiermit bezeichnet würde, sich befunden haben muss.³⁾ Dafür spricht auch die Weglassung im Dt. nicht. Denn dass das Dt. das gethan habe, weil es „offenbar noch eine Ahnung von der ursprünglichen heidnischen Bedeutung dieser Zeremonie hatte“,⁴⁾ ist dadurch schon ausgeschlossen, dass es, wenn es eine solche Ahnung gehabt hätte, jedenfalls diese Zere-

¹⁾ Kleinert, Das Deuteronomium u. der Deuteronomiker. Bielefeld 1872. 58. Grünfeld, Die Stellung der Sklaven bei den Juden nach bibl. u. talmud. Stellen. I. Jena 1886. 17.

²⁾ Ebd.

³⁾ Gegen Stade, Schwally u. a.

⁴⁾ Marti, ThAT. 28.

monie gar nicht beibehalten, sondern durch eine andere ersetzt bzw. sie im jahvistischen Sinne umgedeutet hätte, was auch vom Exodusgesetz zu erwarten gewesen wäre, da es so, wie es vorliegt, eine heidnische Zeremonie sanktionieren würde. Ausserdem kennzeichnet sich diese Erklärung als eine Verlegenheitsauskunft, wenn man damit die Erklärung Schwally's der in betreff anderer aus heidnischem Kult stammender Handlungen gegebenen Verordnungen des Dt. vergleicht: das Gesetz habe den eigentlichen Sinn der Handlung nicht mehr verstanden,¹⁾ — während es doch an dieser Stelle (Dt. 14, 1) deutlich zu erkennen gibt, dass es diese Handlungen sehr wohl als kultische kennt. Wenn also Exod. 21, 6 in der That die Kodifizierung eines alten Gewohnheitsrechtes vorliegt und bei derselben auch der vorjahvistische Sprachgebrauch sich erhalten hat, so ist das nur ein Zeugnis dafür, dass auch dieses alte Gewohnheitsrecht eine Beziehung auf heidnische Kultbilder („Hausgötter, als Götter verehrte Vorfahren“) nicht enthielt, sondern nur eine Beziehung auf Gott.²⁾

Dem Schlusse, dass **האלהים** ein Bild im Hause bezeichnen müsse, liegt die falsche Voraussetzung zu Grunde, dass das **אל-האלהים** nur ein Gehen zu einem Jahvehbilde³⁾ bezeichnen könne, was doch schon deshalb unmöglich ist, weil ja auch im Heiligtum ein solches nicht zu finden war, jedenfalls doch nach Auffassung des Gesetzes nicht. Ein Gehen ins Heiligtum hätte nur den Zweck haben können, die Handlung vor dem Angesichte Gottes zu vollziehen, wodurch sie, gleichwie ein Eid, rechtskräftig geworden wäre. Auch Exod. 22, 7f. hat das Gehen **אל-האלהים** nur den Zweck,

¹⁾ Lb.ndT. 17.

²⁾ Gegen Wildeboer, Litt.AT. 96 n.

³⁾ Vgl. Schwally, Lb.ndT. 38.

nicht etwa durch das Los,¹⁾ sondern nach v. 10 durch einen Eid²⁾ den Rechtsfall zu entscheiden. Verbindlich wird der Eid aber nicht dadurch, dass er im Heiligtum, sondern dadurch, dass er vor dem Angesicht Gottes geleistet wird, daher er auch geleistet werden konnte, ohne dass dazu ein Gang ins Heiligtum nötig war.³⁾ Ist es an dem, dann liegt nichts im Wege, die Bedeutung der Handlung nur in dem Heften des Ohres an den Thürpfosten zu sehen, während das Bringen אֶל-הָאֱלֹהִים, wodurch der Handlung nur ein eidlicher Charakter aufgeprägt wird, bei Wiederholung dieser Verordnung, weil nicht konstitutives Merkmal, unbeschadet wegfallen konnte. Grund dieser Weglassung ist nun allerdings das Streben des Dt. nach Zentralisation des Kultus. Um eben diese zu erreichen, musste die Handlung, die aus den angeführten Gründen an ein Zentralheiligtum nicht verlegt werden konnte, ihres kultischen Charakters entkleidet werden, und dass eben dieses geschehen ist, ist ein Zeugnis dafür, dass sie nicht verlegt werden konnte, sondern an das Haus gebunden war. Das הִגִּישׁוּ אֶל-הָאֱלֹהִים setzt somit nur den Vollzug kultischer Riten bei der Handlung voraus, aber nicht, dass dieselben Bezug hatten auf jemand anders als auf Gott. Das wird vielmehr direkt auch noch ausgeschlossen durch Exod. 18, 19; 22, 7f. und die anderen erwähnten Stellen, wo das אֶל-הָאֱלֹהִים überhaupt nicht anders als auf Gott bezogen werden kann.

Gegen diese Argumentation lässt sich auch nicht einwenden, dass das הִגִּישׁוּ ein Gehen vor ein richterliches Forum involviere, ein solches aber zu jeder Zeit nur an Kultstätten zu finden gewesen sei. Hat die Handlung vor

¹⁾ Gegen Graf a. a. O. 311f.

²⁾ So schon LXX, Vulg., Targ., vgl. Dillmann, Keil z. St.

³⁾ Vgl. Riehm, HWB. ² 358ff.

dem Angesichte Gottes zu geschehen und ist sie doch anderseits an das Haus gebunden, so war ein solches Gehen ausgeschlossen und kann höchstens behufs Erlangung von Rechtskraft eine richterliche Zeugenschaft voraussetzen, was aber wie bei jedem anderen Eid auch nicht unbedingt nötig war. Auch Exod. 22, 7f. bezieht sich das Gehen **אל-האלהים** nicht auf ein Gehen vor das richterliche Forum, wenn es ein solches auch involviert, sondern nur auf den zu leistenden Eid. Es kommt also auf das Durchbohren und Anheften des Ohres an den Pfosten an, und dieses geschieht, — und deshalb ist dasselbe von solcher Bedeutung, — vor dem Angesichte Jahvehs. Dieses und nichts mehr bedeutet der in Frage stehende Ausdruck. Durch diesen Akt wurde der Sklave in die Familiengemeinschaft aufgenommen, gehörte nunmehr selbst mit zur Familie und war infolgedessen auch erbberechtigt (Gen. 15, 2. 3). Das Erbrecht ruht aber nicht auf der Institution des Ahnenkults,¹⁾ sondern auf der Idee der Gliederung des Volkes in Geschlechter und Familien,²⁾ daher natürlich ursprünglich nur männliche Nachkommen erbberechtigt erschienen.

Für die Teraphim als Ahnenbilder spricht auch nicht der Gebrauch der Lampe, von welcher die Rabbinen reden,³⁾ und die vielleicht zu der Totenlampe in Beziehung steht. Ist letzteres der Fall, dann wäre daraus nur zu schliessen dass das Brennen einer Lampe (vgl. den Leuchter in Stiftshütte und Tempel) zum kultischen Gebrauch gehörte, und dass demnach das Beobachten gewisser Formen während der Trauerzeit einen religiösen Charakter trug, wovon schon die Rede war. Dass aber die Phrase „die Lampe der

¹⁾ Gegen Stade, G.V.J. I, 391. Nowack, Arch. I, 348.

²⁾ Vgl. oben S. 34 ff.

³⁾ Vgl. die Stellen aus Kap. 36 der Pesakim des R. Elieser bei Schwally, Lb.ndT. 39 und Buxtorf, Lex. Chald. Talm. Rabb. Basil. 1640 s. **תרפים**.

Frevler erlischt“ (Hiob 18, 6; 21, 17; Prov. 13, 9; 20, 20; 24, 20), hierauf Bezug habe und bedeute: „der Frevler wird keine männliche Nachkommen hinterlassen, die ihm die Totenlampe anstecken können“, ¹⁾ ist schon deshalb nicht möglich, weil der Ausdruck „erlischt“, welcher doch ein bereits Angezündetsein der Lampe voraussetzt, dann unverständlich wäre. Es kann also schlechterdings nicht die Meinung sein, der Frevler finde nach seinem Tode keine kultische Verehrung.

Dass aber אלהים Bezeichnung für Totengeister und zwar Ahnengeister sei, ²⁾ das zeige, so wird behauptet, 1 Sam. 28, die Geschichte von Saul und der Hexe von Endor. Was siehst du? fragt Saul und erhält die Antwort: ich sehe אלהים aus der Erde aufsteigen. Auf die Frage nach seinem Aussehen (תארו) sagt die Hexe: ein alter Mann ist's, der da aufsteigt, und er ist gehüllt in einen (Propheten-) Mantel. Da erst erkennt ³⁾ Saul, dass es Samuel ist und neigt sein Angesicht zur Erde und „betet an“. Thut er letzteres, weil es ein Elohim ist, der vor ihm steht? Wenn das der Fall wäre, so würde damit die ganze Ahnenkulttheorie Schwally's über den Haufen geworfen werden, denn letzterer bemerkt zu dieser Stelle: „den Elohim gebührt Kultus; da dieser aber nicht allen Toten, sondern nur den Ahnen zu teil wurde, wird der Name Elohim nicht den Toten überhaupt, sondern nur den Ahnen zukommen“. ⁴⁾ Nun war es aber ja gar keine Ahne Sauls, sondern letzterer erkennt (וידע), dass es Samuel ist, und doch adoriert er ihn. Wie

¹⁾ Schwally, Lb.ndT. 40.

²⁾ Schwally, ZATW. XI, 182.

³⁾ Es ist gleichgültig, ob Kennzeichen der Bart (so Klostermann) oder der Mantel ist (so gewöhnlich).

⁴⁾ Lb.ndT. 46. Auch Nowack, Arch. I, 177 bezieht אלהים nur auf Ahnen.

lässt sich das zusammenreimen? Die Adoration Sauls muss durchaus einen anderen Grund gehabt haben.

Das Hitp. von שָׁחָה bedeutet nichts anderes als προσκυνεῖν, sich vor jemand niederwerfen, um ihm Ehrfurcht zu bezeugen. Lot thut es vor den zwei Männern (Gen. 19, 1), die Brüder vor Joseph (Gen. 42, 6), Joseph vor seinem Vater (48, 12), — ja auch Abraham vor den Hethitern (Gen. 23, 7. 12), also vor Personen gleichen Standes, keineswegs nur Höhergestellten. Es bedeutet demnach nur eine Selbsterniedrigung als Ehrenbezeugung gegenüber dem anderen oder als Ausdruck der Demütigung; die nähere Bestimmung des Begriffs aber wird erst durch den Zusammenhang gegeben. So ist auch das προσκυνεῖν Sauls nicht unbedingt als Anbeten eines göttlichen Wesens zu verstehen,¹⁾ sondern als ein Akt der Selbstdemütigung vor dem Manne, der ihm das Gericht Gottes verkündigt hat, einem Manne, durch den Gott also zu ihm geredet, und der nun aus dem Totenreich wiederkehrt, um mit ihm zu sprechen. Diese Erkenntnis, dass es Samuel ist, und nicht die Bezeichnung אֱלֹהִים, welche die Zauberin von der Erscheinung braucht, ist's, welche Saul bewegt niederzufallen auf sein Angesicht. Und wenn diese Bezeichnung gebraucht wird, so ist klar, dass sie nicht (höchstens nach der für die israelitische Anschauung nicht massgebenden Meinung der abergläubischen Zauberin) ein gottähnliches, nämlich machtvolles Wesen der Toten zum Ausdruck bringen kann, sondern eine Seinsweise derselben, welche der Gottes entspricht, und das ist das körperlose Geistsein; אֱלֹהִים bezeichnet dann nichts weiter als Geister, aber noch nicht „übermenschliche“.²⁾ Schwally gibt das selbst zu und

¹⁾ Gegen Stade, GVJ. I, 426.

²⁾ Gegen Nowack, Arch. II, 300.

bemerkt: „deshalb war der Ahnenkult nicht Polytheismus, sondern Polydämonismus“, ¹⁾ was aber nicht wesentlich anderes besagt, denn in jedem Fall will er die Toten mit übermenschlichen Kräften ausgestattet gedacht wissen, sie können nützen oder schaden, und deshalb dient man ihnen kultisch.

Dass in Israel jemals Totenopfer üblich gewesen, lässt sich auch nicht aus Dt. 26, 14 erschliessen. Die Fassung des Gebotes an dieser Stelle verrät nämlich keineswegs „sehr helle Einsicht in das Wesen dieser Sitte“. ²⁾ Hier heisst es im Zehntenritual: Bei der Entrichtung des Zehnten im dritten Jahre, dem Zehntenjahre, soll die feierliche Erklärung abgegeben werden, es sei die Zehntengabe unverkürzt nach dem Gebote Jahvehs ihrer Bestimmung gemäss abgeliefert worden, und, so lautet die abzugebende Erklärung weiter: ich habe davon nichts in meiner Trauer gegessen, und ich habe nichts davon als Unreiner weggeschafft, und ich habe nichts davon einem Toten gegeben. Durch alle drei Handlungsweisen wäre die ganze Zehntengabe mit verunreinigt worden, weil zu Unreinem in Beziehung gesetzt. Als verunreinigend galt nach Num. 19, 14 ff. ein Trauerfall im Hause; wurde die Zehntengabe irgendwie zu demselben in Beziehung gesetzt, etwa indem man von derselben einen Teil nahm, um ihn später zu ersetzen, so war sie selbst unrein geworden. Das Gleiche würde der Fall gewesen sein, wenn bei Ablieferung derselben der Überbringer levitisch unrein gewesen wäre. Das ist der Sinn des zweiten Gliedes und nicht, dass zu unreinem Gebrauch davon genommen sei, was nur Verallgemeinerung des ersten wäre. Und wenn es nun an dritter Stelle heisst: ich habe

¹⁾ Lb.ndT. 46 f.

²⁾ Gegen Schwally, Lb.ndT. 25.

nichts davon gegeben לַמֵּת, so kann der Sinn nur sein, dass auch, ganz abgesehen von einer Verunreinigung des Subjekts, von der Zehntengabe nichts in Berührung gekommen ist mit Totem, wodurch die Zehntengabe hätte verunreinigt werden können. Das לַמֵּת braucht keineswegs notwendig zu bezeichnen, dass die Gabe dem Toten selbst zu gute gekommen ist. Dem Toten ist die Gabe schon gegeben, wenn sie dessen Hinterbliebenen gegeben ist, dadurch dass sie letzteren um des Toten willen gegeben wird.¹⁾ Eine Verunreinigung der Zehntengabe hätte schon stattgefunden durch Abgeben eines Teils derselben in ein Trauerhaus, und dieses übt eine verunreinigende Wirkung gerade dadurch, dass ein Toter in demselben ist, zu dem die Verwendung der Gabe in Beziehung steht. Nur hierauf kommt es an und nicht hierauf, welcherlei Art die Verwendung der Gabe ist, ob ein Thun an dem Toten selbst²⁾ oder allgemein in re funebri,³⁾ zu Leichenmählern oder Geschenken ins Sterbehaus.⁴⁾ Es handelt sich hier also ausschliesslich um die Zehntengabe, die in irgendwelcher Beziehung zu Unreinem (insbes. Totem) nicht stehen darf, nicht um das, wodurch solche Beziehung gesetzt wird. Die Voraussetzung ist demnach: „wenn du eine Zehntengabe gibst“, nicht wie z. B. 14, 1: „wenn einer gestorben ist“, wo also von Bräuchen die Rede ist, welche in direktem Bezug auf einen Toten geübt wurden, dessen Tod demnach überhaupt erst die Ausübung solcher Bräuche veranlasste.

Ist nun weder Jer. 16, 4—7, noch auch eine andere Stelle als Beleg dafür anzuführen, dass das Leichenmahl den Charakter eines Totenopfers trug bzw. mit einem

¹⁾ לַמֵּת also hier im gleichen Sinne wie Jer. 16, 7 u. so auch Dt. 14, 1.

²⁾ Targ. Jonath. u. Jerusch., viell. auch LXX.

³⁾ Vulgata.

⁴⁾ Öttli z. St.

solchen verbunden war, so erscheint es auch fraglich, ob die oben citierten Apokryphenstellen in diesem Sinne gedeutet werden dürfen. Tob. 4, 17 zwingt keineswegs zu solcher Deutung, denn *τάφος* heisst nicht nur Grab, sondern auch Leichenbestattung, Begräbnis,¹⁾ insbesondere auch das Leichenmahl, daher *δαινύναι τάφον* ein Leichenmahl geben, ausrichten (*ψ* 29, *γ* 309) wie *δαινύναι γάμον*.²⁾ *Ἐπὶ τὸν τάφον* würde demnach wohl übersetzt werden dürfen: beim Begräbnis³⁾ oder auch: zum Leichenmahl. Dann würde die Ermahnung dahin gehen, die herkömmlichen Gebräuche in richtiger Weise zu üben, sie nicht zu verabsäumen, soweit sie gut und nützlich sind, eine Mahnung, die vom Siraciden auch gerade in betreff der Bestattung nachdrücklich eingeschärft wird (38, 18 ff.). Zugleich aber ermahnt dieser, darin Mass zu halten (vgl. auch 22, 9) mit der Motivierung: dem Toten kannst du nichts nützen, dir selbst aber nur schaden (v. 21). Dieser Schade besteht nicht darin, dass man durch Ausübung verpönten heidnischen Kultes sich in Gegensatz zu Gott stellt, dann wäre solches Thun unbedingt zu verbieten gewesen, sondern nach v. 19 in Schwächung der Körperkraft durch ein Sichhingeben übermässiger Gemütsbewegung. Und dass dem Toten kein Nutzen beschafft wird, erklärt v. 21 ausdrücklich: *οὐ γάρ ἐστιν ἐπ' ἀνόδος*, keine Rückkehr aus dem Grabe.⁴⁾ Der letztere Gedanke stimmt mit 22, 9 f.: über einen Thoren zu weinen hat man mehr Grund als über einen Verstorbenen, denn letzterer ruhet ja (*ὅτι ἀνεπαύσατο*, hat sich zur Ruhe begeben), des Thoren Leben dagegen ist schlimmer als der Tod; deshalb

¹⁾ So oft bei Homer (z. B. *τελέσαι τάφον* ein Leichenbegängnis veranstalten *Ω* 660), Hesiod, Sophokles.

²⁾ Vgl. Passow, Lexikon s. v.

³⁾ So Zöckler z. St.

⁴⁾ Vgl. dazu unten S. 88 ff.

trauert man üblicherweise um einen Verstorbenen auch nur 7 Tage, um einen Thoren und Gottlosen aber, so lange er lebt. Die Vorstellung des Siraciden in betreff der Trauerbräuche ist demnach diese: durch Ausübung von solchen thut man etwas, was dem Verstorbenen zukommt (38, 17), daher sind sie nicht zu vernachlässigen (v. 16), die Trauer und Klage ergeht aber über das Geschick, das ihn getroffen. Obgleich solche Klage ihm nun auch zukommt, sofern sein Geschick in der That ein bejammernswertes ist, so ist wegen der Unabänderlichkeit desselben doch solche Klage nicht zu übertreiben,¹⁾ — nichts, was den Gedanken an ein Totenopfer auch nur entfernt nahe legen könnte, was um so mehr hervorzuheben ist, als dem Siraciden das Totenopfer, wie aus 30, 18 f. unmissverständlich klar hervorgeht, keineswegs unbekannt, wohl aber verspottenswert ist. Warum motiviert er seine Abmahnung 22, 9 und 38, 16 nicht in ähnlicher Weise, wenn solcher Brauch auch in Israel üblich gewesen ist? Das letztere ist also nicht der Fall, — das Leichenmahl ist ein nur auf die Leidtragenden Bezug habendes.

Welchen Sinn und welche Bedeutung hatte nun aber das Leichenmahl? Diese Frage ist noch unbeantwortet geblieben. Ein Abschluss des Trauerfastens ist das Leichenmahl schon deshalb nicht, weil ersteres während der ganzen Trauerzeit fort dauerte (gewöhnlich 7 Tage), das Leichenmahl aber am Begräbnistage stattfand (2 Sam. 3, 35).²⁾ Daher ist auch das Brot, welches beim Leichenmahl gebrochen wurde, nicht zu identifizieren mit dem mehrfach genannten „Trauerbrot“ (לֶחֶם אֲנָשִׁים Ez. 24, 17. 22, לֶחֶם אֲנָשִׁים Hos. 9, 4. Vgl. auch die eben besprochene Stelle Dt. 26, 14,

¹⁾ Auch der Islam verbietet die gar zu übermässigen Trauergebräuche, vgl. Wellhausen, Skizzen III, 160 f., Goldziher, Muh. Studien I, 251 f.

²⁾ Gegen Giesebrecht, Der Prophet Jeremia; auch gegen Stade, GJVJ. I, 389

wo das erste Glied der abzugebenden Erklärung dieses „Trauerbrot“ im Auge hat, das dritte dagegen Spenden zum Leichenmahl).¹⁾ Dieses Trauerbrot ist wohl nichts anderes als die Fastenspeise der Trauerzeit und wird aus dem geringeren Gerstenmehl (Num. 5, 15) bereitet gewesen sein, wie ja auch die trauernden Ägypter sich des Genusses von Fleisch und Weizenbrot enthielten.²⁾ Beim Leichenmahl handelt es sich dagegen nicht um eine Trauerspeise, die längere Zeit hindurch genossen wurde, sondern um einen einmaligen Akt, die Darreichung bestimmter Gaben während des Leichenmahls, ein Akt, der den Zweck hatte zu trösten, und zwar ist es, wie die formelhaften Bezeichnungen, die dafür in Anwendung kommen (Jer. 16, 7), zeigen, ein solenner Akt, der wahrscheinlich nicht fehlen durfte, ja vielleicht dem Leichenmahl seinen ganz bestimmten Charakter erst aufprägte.

Ob es ein kultischer Ritus war, und welchen Sinn dann dieser Ritus gehabt, wage ich auf Grund des unzureichenden Materials nicht zu entscheiden. Der Ausdruck כּוּם תּנְחוּמִים erinnert an die ähnlichen formelhaften Wendungen: כּוּם חֲמָתוֹ (Jes. 51, 17, vgl. 22 u. Jer. 25, 15); כּוּם הַתְּרַעְלָה (Jes. 51, 17); כּוּם שְׂמָה וְשִׁמְמָה (Ez. 23, 33). Das Genitivattribut bezeichnet das, was den Inhalt des Bechers aus-

¹⁾ Abgesehen vom Sprachlichen kann deshalb לֶחֶם אֲנָשִׁים nicht mit „Brot der Nötigung“ (1 Sam. 12, 17. 20) übersetzt werden (gegen Hitzig ad Ez. 24, 17). לֶחֶם אֲנָשִׁים heisst eigentlich „Brot der Leute“, das ist aber nach dem Erwähnten nicht das Brot, welches die Leute den Trauernden zu reichen pflegten Jer. 16, 7 (gegen v. Orelli). Die Vulgata übersetzt nach Hos. 9, 4 cibos lugentium, also das Brot, welches die Leute in der Trauer zu essen pflegen, ebenso Targ. Wellhausen will deshalb אֲנָשִׁים lesen. Smend meint: „nach v. 22 dürfte man höchstens übersetzen: das übliche Brot“. Dass das der Sinn ist, steht ausser Frage, das passt aber doch wohl besser zu אֲנָשִׁים als zu אֲנָשִׁים, und so wird trotz der Bedenken Hitzig's dieser Punktation der Vorzug zu geben sein.

²⁾ Kamphausen in Riehm, HWB. ² 198.

macht, was also durch das Trinken des Bechers dem Trinkenden zu teil wird. Demnach würde der כוס תנחומים ein Becher sein, dessen Darreichung Tröstung zu teil werden lässt. Wenn solches Darreichen aber ein solenner kultischer Ritus wäre, so stünde zu erwarten, dass der Artikel nicht fehle, was aber der Fall ist. Ausserdem ist auffallend, dass an allen genannten Stellen unter dem Bilde der Darreichung eines Bechers die Rede ist von etwas, was aus der Hand Gottes stammt, und zwar fast immer von einem Schlimmen, Schrecklichen (vgl. ausserdem noch Jer. 25, 17. 28; 49, 12: הכוס; Hab. 2, 16: כוס ימין יהוה; Ez. 23, 31 f.; Thren. 4, 21; Mtth. 20, 22 f.; Mrk. 10, 38 f.; Joh. 18, 11; Mtth. 26, 39 und Parall.). Wenn man nun auch vermuten könnte, dass das Solennwerden solcher formelhafter Bezeichnungen aus einer Anknüpfung an irgend welche Riten sich erkläre, bei denen der Becher eine Rolle spielte und zwar dessen Darreichung ein Geben von seiten Gottes symbolisierte, so gibt's doch nichts, was für eine solche Vermutung spräche, denn von Riten, welche irgendwie ein Geben von seiten Gottes zum Ausdruck brachten, ist uns schlechterdings nichts bekannt. Anführen könnte man höchstens, dass beim Opfermahl Jahveh als der Gastgeber, die Speisung also als von ihm gegeben gedacht wurde; ob aber dieser Gedanke irgendwie durch einen bestimmten Ritus zum Ausdruck gebracht wurde, ist nicht festzustellen.

Die Beachtung eines anderen Umstandes dürfte das Richtige in betreff des Leichenmahles an die Hand geben. Wenn nämlich auch kein Totenopfer beim Leichenmahl stattfand, so ist doch vielleicht der Gedanke einer gewissen Anteilnahme des Toten an dem Mahle nicht ausgeschlossen. Dafür spricht die weitverbreitete Sitte, dass dem Toten Gegenstände, die er früher benutzt, mit ins Grab gegeben (bzw. mit ihm verbrannt) wurden. Für Israel ist diese

Sitte aus der älteren Zeit allerdings nicht bezeugt. Rüetschi ¹⁾ meint aus Ez. 32, 27 entnehmen zu können, dass den gefallenen Kriegern die Waffen mit ins Grab gegeben wurden.²⁾ Allein wenn hier zu lesen steht, dass die wilden Recken der Vorzeit in ihrem Waffenschmuck zur Scheol hinabsteigen, und dass ihre Schwerter ihnen unter die Häupter gelegt sind, so ist letzteres, wie aus dem Folgenden hervorgeht, doch etwas Besonderes, durch das zum Ausdruck gebracht werden soll, dass in der Scheol ihnen solches ein Zeugnis ihrer Schuld ist, die damit gleichsam an ihre Gebeine geheftet erscheint. „Die Beigabe des Schwertes unter das Haupt beim Begräbnis ist also ein schauerlicher Zug, welcher ihr gewaltthätig Leben und sein Ende oder ihre Schuld und Strafe kennzeichnet. Ritterliche Romantik liegt dem Propheten fern.“³⁾ Aus späterer Zeit ist diese Sitte aber wohl bezeugt.⁴⁾ Insbesondere findet sich solches bei den Königsgräbern, in welchen Schätze aufbewahrt wurden (Jos. Ant. XIII 8, 4; XVI 7, 1). Mit diesem Aufhäufen der Schätze in den Königsgrüften sollten aber keineswegs den verstorbenen Königen Opfer dargebracht werden; auch der ursprüngliche Sinn dieser Sitte ist es nicht. Dagegen spricht schon vor allem, dass es nur einmal, nämlich bei der Bestattung, geschah und sich nicht wiederholte. Aus eben diesem Grunde ist auch das Verbrennen von Spezereien beim Königsbegräbnis (2 Chr. 16, 14; vgl. 21, 19 und Jos. bell. jud. I, 33, 9) nicht als Opfer zu beurteilen.⁵⁾ Dass bei Achans Steinigung seine ganze Habe verbrannt wurde

¹⁾ HRE. ² II, 217.

²⁾ So auch Riehm, HWB. ² 888.

³⁾ v. Orelli z. St.

⁴⁾ Vgl. Nowack, Arch. I, 186.

⁵⁾ Gegen Schwally, Lb.ndT. 24 u. a.

(Jos. 7, 24 ff.), zeigt deutlich, dass der Gedanke des Opfern hier völlig fern lag (vgl. auch Num. 16, 30 ff.).

Der dieser vielverbreiteten Sitte zu Grunde liegende Gedanke¹⁾ ist vielmehr der, dass der Tote von solchen ihm ins Grab mitgegebenen Schätzen und Gegenständen noch irgendwie im Jenseits Gebrauch machen könnte,²⁾ ein Gedanke, welcher daraus hervorwächst, dass es dem primitiven Menschen eine schwer vollziehbare Vorstellung ist, der Verstorbene bedürfe plötzlich von dem Momente seines Todes an nichts mehr, da er doch bisher solcher Dinge bedurft.³⁾ Sein Besitz gehört zu ihm, ohne ihn ist er unvollständig, erst mit seinem Besitz ist er er selbst.⁴⁾ „Aus dieser Verbindung, in welcher das Ich steht mit dem, was zu ihm gehört, erklärt sich auch die grausame Sitte, dem Toten seine Weiber und Sklaven mitzugeben.“⁵⁾ Erscheint dem primitiven Menschen der Tod nur als eine weit, auf unbestimmte und unbestimmbare Zeit hinausgeschobene, aber doch immerhin mögliche Wiederbelebung,⁶⁾ so führt diese Vorstellung auf Grund des Glaubens, dass der Tote weil noch

¹⁾ Vgl. hierzu auch das in Kap. II bereits hierüber Gesagte.

²⁾ Vgl. Rohde, *Psyche* 23 u. 19 n. 1.

³⁾ Vgl. Bruchmann, *Nord u. Süd* 1886, 87.

⁴⁾ Vgl. O. Flügel, *Das Ich im Leben der Völker. Ztschr. f. Völkerpsychologie u. Sprachwissenschaft* herausg. von Lazarus und Steinthal XI, 1880, 51. Spencer, *Sociol. I*, 228 ff. Wellhausen, *Skizzen III*, 162: „Der Tote bedarf seines Kamels, ohne dieses, zu Fuss, ist er unvollständig.“

⁵⁾ Flügel a. a. O. 54. Spencer, *Sociol. I*, 230 ff. Ihering, *Vorgesch.* 51.

⁶⁾ Spencer, *Sociol. I*, 188 ff. Vgl. hierzu Sir. 38, 18 ff. bes. 21: οὐ γάρ ἐστιν ἐπάνοδος, wo derselbe Gedanke zu Grunde liegt. Auch im Talmud findet sich noch die Anschauung, die Seele halte sich noch 30 Tage am Grabe auf in der Meinung, sie kehre wieder zum Leibe zurück: Beresch. rabba c. 100.

lebend, wie verschiedener Gebrauchsgegenstände,¹⁾ so auch noch der Speise zur Erhaltung seines Körpers bedürfe, zu der Sitte, wie Gegenstände ins Grab zu legen, so auch Speise dem Leichnam darzureichen durch Zurücklassen derselben auf seinem Grabe.²⁾ Dieser Gebrauch ist wegen der Ungewissheit über den faktischen Eintritt des Todes, d. h. wegen der Ungewissheit, ob überhaupt noch eine Wiederbelebung eintreten werde, auch da noch als Sitte bestehen geblieben, wo eine solche Wiederbelebung nicht mehr erwartet wurde oder auch direkt ausgeschlossen erschien. Veranlasst wurde dieses Fortbestehen vielfach durch die Vorstellung, der Tod sei erst dann völlig und definitiv, wenn der Leib die Form, welche er im Leben gehabt, durch die Verwesung verloren hatte.³⁾

Solche Speisung des Toten ist demnach nicht als kultische, sondern als eigentliche zu bezeichnen.⁴⁾ So steht's nach Wellhausens Meinung auch bei den vorislamischen Arabern.⁵⁾

¹⁾ Vgl. z. B. Herod. V, 92 die Klage der Melissa, dass man ihre Kleidung nur begraben, nicht verbrannt habe; nun sei sie in der Unterwelt ohne Kleidung und leide unter Frost.

²⁾ Spencer, Sociol. I, 192 f.

³⁾ Nach talmudischer Anschauung wird die Trennung zwischen Seele und Leib erst völlig, nachdem der Leib verwest ist: Tanchuma Wajjakra 8. Vgl. Weber, pal. Theol. Lpz. 1880. 324, 325. Dieses auch gegen Nowack, der zwar richtig diesen Brauch von der Vorstellung ableitet, dass die Toten noch irgendwie lebend seien, aber ohne Grund weiter sagt: „und dass es möglich und notwendig sei, sie in einem dem Opfern den günstigen Sinne zu beeinflussen“. Arch. I, 197. Das sind zwei total verschiedene und daher nicht zu vermengende Dinge. Allerdings sind vielfach aus den Grabspenden durch das Fortbestehenbleiben dieser Sitte religiöse Opfer geworden, aber das ist erst Resultat einer weiteren Entwicklung zum Totenkult hin, und deshalb ist noch nicht jede Grabspende eine Opferspende. Vgl. Spencer, Sociol. I, 316 ff.

⁴⁾ Vgl. Tylor, Anfänge der Kultur II, 29 ff.

⁵⁾ Skizzen III, 161 f.

Hier sind nur flüssige Spenden in Gebrauch, denn „die abgeschiedene Seele ist durstig“. Diese Spenden können schlechterdings nicht als Libationen aufgefasst werden angesichts der Thatsache, dass die regelmässige Segensformel für den Toten die ist, der Himmel möge auf sein Grab regnen. Und wenn bei einem Trinkgelage die Zecher, wenn die Reihe an den abgeschiedenen Kumpan kommt, den für ihn bestimmten Becher auf sein Grab giessen, so ist der Sinn auch solcher Tränkung des Toten klar: „es wäre gegen die Pietät, die Lücke einfach zu schliessen und den Toten sogleich als nicht vorhanden zu betrachten; man gibt ihm auch ferner sein Teil“. — „Es ist kein Opfern, sondern nur ein über den Tod hinaus fortgesetztes Abgeben; man verehrt den Toten nicht göttlich, sondern man sträubt sich nur, ihn nicht mehr als lebendig und als zugehörig zu betrachten.“¹⁾

Ähnliche Gedanken liegen der israelitischen Sitte des Leichenmahles zu Grunde, und zwar ist ein Doppeltes hervorzuheben. Einerseits wird der Verstorbene dadurch, dass man die Pietät gegen ihn nicht verletzt, sondern anlässlich seines Verscheidens ein Mahl hält, durch solches Thun geehrt, anderseits wird den Hinterbliebenen durch ein solches um des Toten willen geschehendes Mahl die Tröstung zu teil, dass trotz des Todes die Zusammengehörigkeit mit dem Verstorbenen nicht aufgehoben ist. Der erste Gedanke findet seine Bestätigung in dem, dass man dadurch, dass man überhaupt das Sterben eines Familiengliedes als einen schwer zu beklagenden Verlust ansah, der einen zu einer Demütigung unter den Ursäher solchen Geschickes veranlasste, dem Toten ebenfalls eine Ehrung zu teil werden liess. Der zweite Gedanke findet seine Bestätigung in dem,

¹⁾ Wellhausen, Skizzen III, 162.

was über die Bestattung zur Aussage kommt, dass nämlich nicht nur die Bestattung überhaupt, sondern gerade die Bestattung im Erbbegräbnis als wichtig und bedeutsam erschien. Und wie das Leichenmahl als solches den Gedanken der fortdauernden Zusammengehörigkeit überhaupt zum Ausdruck brachte, so wurde dadurch, dass solches Leichenmahl um des Verstorbenen willen den Hinterbliebenen von deren teilnehmenden Freunden ausgerichtet wurde, ihnen in ihrer Trauer eben dieser Trost nahe gebracht, was sich insbesondere vielleicht noch durch die solenne Handlung des Brotbrechens und Becherreichens zum Zweck der Tröstung kundthat. Auf einer früheren Stufe der Entwicklung dieses Brauches mag es immerhin geschehen sein, dass auch dem Toten gleichwie den Überlebenden vom Brot und Wein gespendet wurde, wodurch die brachylogische Ausdrucksweise "שָׁקוּ אוֹתָם כּוֹס" sich aufs beste erklären würde. Es war in diesem Falle solches Thun dann eine Speisung und Tränkung der Toten und der Hinterbliebenen behufs Ausdrucks des Gedankens fortdauernder Zusammengehörigkeit, was in der That eine Tröstung für die letzteren in sich schloss.

Das findet seine Bestätigung, wenn man nach dem Ursprung des Leichenmahles forschend die Entwicklung dieses Brauches verfolgt. Wie bereits in Kap. II hervorgehoben wurde, kann nicht Furcht vor dem Toten das primäre Motiv dieses Brauches gewesen sein. Vielmehr veranlasst die Erwartung einer Wiederbelebung des Toten eine eigentliche Speisung desselben, wie auch eine weitere Versorgung mit allerlei ihm zum Gebrauch nötigem Gerät. Wo nun aus diesem alten Seelenglauben ein Seelenkult hervorgewachsen ist, wandelt sich diese Versorgung zu einem eine Besänftigung bzw. Günstigstimmung des Toten bezweckenden Totenopfer, welches seinen kultischen Charakter überall deutlich hervortreten

lässt.¹⁾ Bei dieser Entwicklung ist das Darbringen der Gabe an den Toten überall als das Wesentliche im Vordergrund geblieben und wird noch verstärkt durch neue demselben Zwecke dienende Bräuche. Wo die Entwicklung aber nicht diesen Weg vom Seelenglauben zum Seelenkult genommen hat, tritt naturgemäss dieses Moment mit der Zeit immer mehr in den Hintergrund, und löst sich der ursprünglich ausschliesslich auf den Verstorbenen abzielende Brauch immer mehr von diesem und der Stätte seines Grabes. Während nämlich bei den Griechen und anderen den Seelenkult übenden Völkern die Darbringung von allerlei Speise und Gerät auf dem Grabe der Seele zu gute fortbestehen bleibt und sich vielfach weiter ausgestaltet, verblasst andernorts die Sitte der Totenspeisung (im eigentlichen Sinn) im Verlauf der Zeit derart, dass nicht mehr der Tote, sondern die den Brauch Ausübenden in den Vordergrund treten. Und gerade dieses Absterben der alten Sitte ist in Israel daran deutlich wahrzunehmen, dass beim Leichenmahl nicht nur von einer Libation keine Spur zu erkennen ist, die Handlung auch nicht am Grabe vollzogen wird, sondern auch überhaupt die älteste Sitte der Versorgung des Toten mit Speise und Gerät bis auf wenige Reste bereits verschwunden ist. An die Stelle des Toten sind beim Leichenmahl die Leidtragenden als die wesentlich in Betracht kommenden getreten, ihnen wird durch die Handlung Trost gespendet.

Dieser Trost liegt, wie bereits nachgewiesen wurde, darin, dass den Trauernden durch feierliche Handlung zum Bewusstsein gebracht wird, dass die Zusammengehörigkeit mit dem Verstorbenen durch dessen Tod nicht aufgehoben ist. Auch

¹⁾ Vgl. z. B. Rohde über den Ausgrabungsbefund in Mykene: *Psyche* 31 ff., und über die Form der kultischen Leichenmahlzeit ebd. 212 f.

die Entstehung dieses Gedankens lässt sich in der Entwicklung der Sitte ungezwungen begreifen.

Bei jedem wichtigen Lebensakte pflegte der primitive Mensch den Göttern zu opfern, um sich der Huld derselben zu vergewissern. Solche gnädige Gesinnung der Götter, welche ihm eine *communio* mit denselben garantiert, kommt ihm zum Ausdruck in der gemeinsam (und zwar von dem Geopferten) genossenen Mahlzeit. Dem entsprechend erscheint eine solche gemeinsame Mahlzeit überhaupt geeignet, eine *communio* zu bekräftigen und zu besiegeln, und ist daher vielfach in Gebrauch, wo es sich um Herstellung einer *communio* handelt, wie bei Bündnissen aller Art (z. B. Gen. 26, 30; 2 Sam. 3, 20 vgl. Jos. 9, 14).¹⁾ Und geschieht dieses gemeinsame Mahl als ein feierliches Opfermahl vor dem Angesicht der Gottheit (Gen. 31, 54), so gewinnt es dadurch an besiegelnder Kraft. „Der gemeinsame Genuss von Nahrung und Getränk ist für den Naturmenschen, namentlich dann, wenn es in feierlicher Weise, gewissermassen unter der Assistenz der Götter geschieht, ein religiöses Symbol der Verbrüderung.“²⁾

Ähnlich wie den Göttern, nur aus einem anderen Motiv, wurde in ältester Zeit auch einem Verstorbenen Speise und Trank gespendet. Eine Zeit, welche bereits die Erkenntnis davon gewonnen hatte, dass eine Wiederbelebung des Toten ausgeschlossen war, musste notwendig eine neue Motivierung der fortbestehenden Sitte hervorbringen. Der Gedanke, der bereits in der Erwartung der Wiederbelebung zum Ausdruck

¹⁾ Vgl. Lippert, Kulturgesch. II, 140 ff. Nowack, Arch. I, 359. Kamphausen in Riehm, HWB. ² 245: Noch jetzt kann ein Reisender, welchen ein Beduinenschech gastfrei bewirtet, oder mit dem er auch nur ein Stück Brot zusammen gegessen hat, des Schutzes desselben versichert sein.

²⁾ Wundt, Ethik 99.

kam, von der durch den Tod nicht aufgehobenen Zusammengehörigkeit mit dem Verstorbenen bot gleichsam von selbst das neue Motiv dar: es war der Wunsch, sich über solche Fortdauer der Zusammengehörigkeit trotz eingetretenen Todes, also nicht mehr zu erwartender Wiederbelebung des Toten zu vergewissern. Nach Analogie der Opfermahlzeit lag es nahe, auch von den Totenspeisen selbst zu essen, um damit, da auch der Tote von den Speisen geniessend noch weiter gedacht wurde, die *communio* mit ihm aufrecht zu erhalten. Damit war noch keineswegs sofort auch ein Totenkultus gesetzt, denn die beiden Mahlzeiten blieben verschieden gewertet. Der Totenkultus entwickelte sich vielmehr erst unter Hinzutritt neuer Vorstellungen¹⁾ und liess auch das Totenmahl demnach zu einem Opfermahl werden, welches seinen spezifischen Charakter erst dadurch erhält, dass dem Toten in besonderer Weise von der Speise zu teil wird, wie das z. B. in Griechenland der Fall ist.²⁾ Wo diese Entwicklung nicht vor sich gegangen ist, wird dieser besondere kultische Charakter zu vermissen sein. Das ist in Israel der Fall. Und dass hier nie Totenkultus dem Leichenmahl einen besonderen Charakter aufgeprägt hat, der etwa in der Folgezeit wieder geschwunden wäre, geht insbesondere daraus hervor, dass beim israelitischen Leichenmahl die Spuren ursprünglicher eigentlicher Speisung der Toten, die zeitlich vor die kultische fällt, noch aufbehalten sind.

Behufs Veranstaltung solchen Trostmahles pflegten die teilnehmenden Freunde Gaben ins Trauerhaus zu bringen, was immerhin wohl besonders dort geschehen sein mag, wo die vom Todesfall Betroffenen arm waren.³⁾ Nur dieses

¹⁾ Vgl. Kap. II.

²⁾ Vgl. oben S. 68.

³⁾ Kamphausen in Riehm, HWB. ² 198.

kann der Zweck des Gabenbringens gewesen sein, nicht aber den Trauernden den Genuss reiner Speise zu ermöglichen,¹⁾ denn laut Dt. 26, 14 wird ja auch die ins Trauerhaus gelangende Speise unrein, wie ja auch das „Trauerbrot“ (Ez. 24, 17) unrein ist (Hos. 9, 4). Dt. 26, 14 perhorresziert diese Sitte keineswegs, denn nicht das Spenden von Gaben an sich ist dort verboten, sondern nur das Spenden von der Zehntengabe. In späterer Zeit verblasste diese Sitte zu einem blossen Senden von Gaben ins Trauerhaus; aus dem Darreichen derselben zum Zweck der Tröstung wird ein blosses Mahl, das, weil dem Toten zu Ehren geschehend, an entsprechender Stätte gehalten wurde, im Trauerhause selbst oder auch an den Gräbern.²⁾ Dieses erklärt sich ungezwungen aber auch nur daraus, dass das alte Leichenmahl nicht ein Totenopfer, sondern ein mindestens in gleicher Weise nicht nur auf den Toten, sondern auch auf die Leidtragenden Bezug habendes, bzw. insbesondere diesen gegebenes Mahl war. Und eben daraus erklärt sich auch, dass in späterer Zeit solche Mahlzeiten nicht mehr eigentlichen Trauercharakter trugen, sondern immer mehr zu fröhlichen Schmäusen ausarteten.³⁾

VI. Die Selbstverstümmelungen.

In den prophetischen Schriften werden als in Israel übliche Trauerbräuche auch Selbstverstümmelungen an-

¹⁾ Vgl. Smend ad Ez. 24, 17.

²⁾ Vgl. die Nachweise bei Schwally, Lb.ndT. 23 f.

³⁾ Vgl. Dalmann, Jüdische Seelenmessen und Totenanrufung in „Saat auf Hoffnung“ 1890. Heft 4. Schwally, Lb.ndT. 27 u. Anm. 3.

geführt und zwar: Abscheren der Haare und des Bartes und Selbstverwundungen. Diese Bräuche werden von den Vertretern der Ahnenkulttheorie (Stade, Schwally, Oort, Nowack, Benzing u. a.) als Totenopfer erklärt, d. h. also als Handlungen, durch welche man zu dem Toten sich in ein Verhältnis wie zu einer Gottheit setzte, bzw. auf ihn eine Einwirkung suchte, wie sie durch Opfer auf die Gottheit erzielt wurde.

Was zunächst das Abscheren der Haare betrifft, so sei dieses, wird behauptet, bei anderen Völkern fraglos ein Haaropfer, welches dem Toten dargebracht wurde. In Israel findet sich solches Abscheren der Haare nicht nur als Trauerbrauch, sondern ist auch in anderen Fällen üblich. Es steht häufig zusammen mit dem Zerreißen der Kleider und dem Anthun von Sak, Bräuchen, welche bereits ihre Erklärung gefunden haben. Von diesen Stellen ist demnach auszugehen, um diesen Brauch auf israelitischem Boden richtig zu verstehen.

In betreff dieser Bräuche wurde oben die Meinung abgewiesen, dass sie aus der Leidenschaftlichkeit des Schmerzes zu erklären seien. Es handelte sich bei ihnen vielmehr um das Zurschautragen eines äusseren Habitus. Das Gleiche muss demnach auch bei der Haarschur der Fall sein. Und es ist auch in der That an dem.

Die gleiche Tracht wie ein Trauernder hatte nach der levitischen Thorah ein Aussätziger zu tragen (Lev. 13, 45): zerrissene Kleider, die Lippen verhüllt und das Haupt פרוע. Der letztere Ausdruck ist von einem Abscheren des Haupthaares erklärt worden,¹⁾ — mit Unrecht. Num. 5, 18 kann dasselbe Verbum gar nicht anders verstanden werden, als von einem Entblößen des Hauptes durch Losbinden des

¹⁾ Vilmar in Stud. u. Krit. 1864, 449 f.

Kopfschmuckes, so dass das Haar ungeordnet herabhängt.¹⁾ Was dadurch erzielt wird, ist eine Entstellung der Kopfer entsprechend dem Zerrissen- und dadurch Entstelltsein der Gewandung. Ebenso kann das gleichfalls mit dem Zerreißen der Kleider verbundene Raufen des Haares, das Esra wegen der Sünde der Priester vornimmt (Esra 9, 3), nicht anders gedeutet werden denn als Entstellung, also auch nicht nur als Ausdruck leidenschaftlicher Empfindung.²⁾ Dass an letzterer Stelle nicht von einem ordentlichen Abscheren des Haares die Rede ist, zeigt das Vb. *מרט* (vgl. Jes. 50, 6),³⁾ für „Scheren“ steht *גז* und *קרה*. — *גז* wird mehrfach gebraucht vom Scheren der Herden (Gen. 31, 19; 38, 12 f.; 1 Sam. 25, 4), auch vom Mähen der Wiesen (Am. 7, 1) und bedeutet demnach das Abscheren des Haares dicht über der Kopfhaut (vgl. Hi. 1, 20; Mich. 1, 16). *קרה*, welches terminus ist für den in Rede stehenden Trauerbrauch (Dt. 14, 1; Am. 8, 10; Jer. 16, 6), bezeichnet nach Mich. 1, 16 b. ein solches Abscheren des Haares, dass an Stelle desselben eine *קרהה*, eine Glatze entsteht, wie ein Geier eine solche hat. Hierauf kommt es auch nach Auffassung des deuteronomischen Gesetzes an (14, 1), worauf Dillmann (z. St.) mit Recht Nachdruck legt, sofern dasselbe nicht irgendwelche Anwendung des Haares, sondern das Herstellen einer solchen Glatze (*שים קרהה*) verbietet. Ebenso

¹⁾ Vgl. Dillmann ad Lev. 21, 10. Gesenius hebr. HWB. ¹² edd. Volck u. Mühlau, ¹³ ed. Buhl. Siegfried-Stade, h.WB. s. v. Riehm, HWB. ² 561.

²⁾ Auch gegen Giesebrecht, GGA. 1894, 636.

³⁾ Vgl. Siegfried-Stade s. v. Wenn *מרט* nach Buhl auch bedeutet „glatt machen, glätten“ (so vom Schwert Ez. 21, 14. 16. 33. ptc. p. poliert 1 Reg. 7, 45), so kann es in Beziehung auf das Haupt nur im Sinne des Ausraufens der Haare, nicht des Scherens verstanden werden.

kann, wenn als das, was bewirkt wird, die קרה so oft genannt wird (Jes. 3, 24; 15, 2; 22, 12; Jer. 47, 5; 48, 37; Ez. 7, 18; Am. 8, 10), nur diese קרה als das Wesentliche in Betracht kommen, nicht aber das, was mit den Haaren geschieht.

Zieht man nun in Betracht, dass in Israel, wie bei vielen anderen Völkern,¹⁾ volles Haar als eine Zierde erschien, ein Kahlkopf daher leicht Spott und Beschimpfung ausgesetzt war (2 Reg. 2, 23; vgl. Jes. 3, 17. 24), so ist klar, dass das zu Erzielende Entstellung durch Entfernung des natürlichen Kopfschmuckes war, ebenso wie durch das Zerreißen der Kleider ein Abthun bzw. Verunstalten dessen geschah, was zum Schmuck des Körpers gehörte, an dessen Stelle das entstellende Saktuch trat, wie auch das sonst gesalbte und wohlgepflegte Haupthaar mit Asche oder Erde verunziert wurde.²⁾ Damit stimmt überein, dass auch das Entstellen des Bartes, welcher ebenso ein Schmuck ist, durch Nichtsalben oder -kämmen (2 Sam. 19, 25) oder Zerrauen oder Abschneiden desselben (2 Sam. 10, 4 f.; Jes. 7, 20; 50, 6) als Zeichen der Trauer bzw. Beschimpfung galt. Dass Entstellung der Zweck solcher Handlungsweise ist, zeigt besonders Jer. 7, 29, wo das abzuschneidende Haar als נז bezeichnet wird. Dieses Wort bedeutet eigentlich „die Weihe“, das Haupthaar, das beim Nasiräer Gott geweiht war, so dass sich in seinem freien Wachstum die Heiligkeit des Nasiräers zeigte. Erst von hier aus ist diese Bezeichnung auf das langwachsende, unverschnittene Haar überhaupt übertragen. Das Haar kommt hier somit als zierender Kopfschmuck zu stehen, der in der Trauer entfernt wird. Das abgeschnittene Haar wird nach dieser

¹⁾ Vgl. Spencer, Sociologie III, 71.

²⁾ Vgl. oben Kap. I.

Stelle abgeworfen (השליכי), woraus ebenso deutlich hervorgeht, dass es nur auf Herstellung der קרה ankam.¹⁾

Wenn Schwally²⁾ und Nowack³⁾ gegen solche Deutung einwenden, dass die diesen Gedanken zum Ausdruck bringende, „in der That auffallende“ Formel שים קרה sich einfach daraus erkläre, dass man in der späteren Zeit den ursprünglichen Sinn dieser Sitte nicht mehr verstand, so bemerken sie nicht, dass das Dt. an dieser Stelle gerade (v. 2 u. f.) deutlich zu erkennen gibt, dass es diese Sitte als heidnischen kultischen Brauch kennt, und sind auch ausserdem den Beweis dafür schuldig geblieben, dass in einer früheren Zeit dieser Brauch irgendwie anders verstanden worden sei. Was in Bezug hierauf angeführt wird, spricht nicht für die Meinung. Wenn Jer. 2, 16 durch die Bildrede: „die Söhne Nophs werden dir den Scheitel abweiden“ die Glatze als eine schimpfliche Entstellung zu stehen kommt, welche den Kriegsgefangenen beigebracht wird, so folgt hieraus noch keineswegs, dass auch das Haarabschneiden in der Trauer vielleicht so verstanden werden dürfe, dass man die Zeichen des freien Mannes ablegt und sich dem Toten als Sklave zur Verfügung stellt.⁴⁾ Auch 2 Sam. 10, 4 f. (vgl. 1 Chr. 19, 4) nämlich erscheint das Abscheren des Haares als entehrende und beschimpfende Entstellung und zwar neben der Entstellung des Kleiderschmuckes durch Abschneiden zur Hälfte bis an die Lenden.

¹⁾ Auch bei anderen Völkern, so den vorislamischen Arabern, ist zu unterscheiden zwischen dem Abschneiden der Haare und dem, was mit dem abgeschnittenen Haar geschieht. Erst wenn es auf das Grab gelegt wird, kommt dieses letztere als kultische Handlung zu stehen. Vgl. Goldziher, Muh. Studien I, 248.

²⁾ Lb.ndT. 17.

³⁾ Arch. I, 195 n.

⁴⁾ Gegen Schwally, Lb.ndT. 17.

Hier aber handelt es sich nicht um Kriegsgefangene. Es ist, weil Verunzierung des Körpers an Stelle des üblichen Schmuckes, Zeichen der Beschimpfung (vgl. Jes. 7, 20).¹⁾ Daher wird denn auch von den Propheten als Bezeichnung des schimpflichen Elends, das durch das Gericht bewirkt wird, oft die Verunzierung des Körpers wie durch Sak (Jer. 48, 37; Jes. 22, 12; Ez. 7, 18; 27, 31) und Staub und Asche (Ez. 27, 30), so auch durch Abscheren des Haares, durch קרחה (Jes. 15, 2; 22, 12; vgl. 7, 20; Jer. 47, 5; 48, 37; Ez. 7, 18; 27, 31; Am. 8, 10) angeführt, was Jes. 3, 16 ff. ausdrücklich in scharfen Gegensatz zu dem ausführlichst aufgeführten Schmuck gestellt wird: Glatze für gekräuselteres Haar, Sak für feine Gewandung (24), Wegschaffung allen Schmuckes (18 ff.), schimpfliche Entblössung im Gegensatz zu dem bisherigen hoffärtigen Prunk (16 f.).²⁾

Dass das Herstellen der קרחה als das Wesentliche anzusehen ist, dafür spricht ferner das, wozu die Priester in betreff der Behandlung ihres Haares von Ezechiel verpflichtet werden. Während nämlich nach 1 Sam. 1, 11 (vgl. Num. 6, 5) als Haartracht der dem Dienst Jahvehs Geweihten das lange unverschnittene Haar galt,³⁾ fordert

¹⁾ Bei den Arabern, auch im Islam, kommt die Haarschur zur Strafe vor, als Schändung (Wellhausen, Skizzen III, 118 n. 2), was gegen ihre Deutung als Opfer spricht.

²⁾ Mag Jes. 3, 18—23 auch den Zusammenhang von v. 17 und 24 unterbrechende Interpolation sein (Duhm z. St.), jedenfalls ist es nur Ausmalung des im unbeanstandeten Text stehenden Gedankens, und der Gegensatz bleibt derselbe.

³⁾ Ein Nachklang dieser Sitte hat sich bis heute bei den Arabern erhalten: der Pilger lässt sich während seiner Pilgerschaft das Haar wachsen; erst wenn die Wallfahrt beendet ist und er aus dem heiligen Stande wieder in den profanen zurücktritt, lässt er sich scheren (Wellhausen, Skizzen III, 117 ff.). Ähnlich war es auch im Altertum: erst nach erfüllter religiöser Pflicht (Opfer etc.) durfte das

Ezechiel von den Priestern, dass sie ihr Haar ordentlich verschneiden (44, 20), es also nicht unordentlich herabhängen lassen (שלה פרע), wie es z. B. beim Aussätzigen der Fall war, noch auch eine Glatze sich scheren (גלה).¹⁾ Im Gegensatz zu solcher Bestimmung rauft sich Esra Bart und Haar (neben Zerreißen der Kleider) bei seinem Weheruf über die Sünde der Priester. Und auch die levitische Thorah verbietet den Priestern das Scheren einer Glatze (Lev. 21, 5) und das Herabhängenlassen des Haares (Lev. 10, 6; 21, 10).

Dieser Gegensatz der Forderung Ezechiels zu der alten Sitte kann nicht eine Novelle sein und zwar Setzung eines neuen Gebotes an Stelle des gegensätzlichen alten, sondern ist richtige Ausdeutung der Sitte, wie aus dem entgegengestellten, zum Teil auch der levitischen Thorah angehörigen Verbot hervorgeht. Was verboten ist, hier wie dort, ist eine Behandlung des Haares, wie solche in der Trauer üblich war (ebenso wie eine Behandlung der Kleider wie in der Trauer — Zerreißen derselben Lev. 10, 6; 21, 10). Weder eine durch gänzliches Abscheren, noch auch durch unordentliches Herabhängenlassen der Haare erzielte Entstellung darf geschehen, sondern das Haar muss in der Weise behandelt werden, dass die Schönheit dieses Kopfschmuckes dadurch erhalten und gehoben erscheint. Während die alte Zeit in der unverkürzten und ungeminderten Fülle der Haare solche

Haar wieder geschoren werden (ebd.). Zu beachten ist übrigens auch noch, dass hier für den Vollzug kultischer Handlungen die Änderung der gewöhnlichen Haartracht gefordert wird, was vielleicht in späterer Zeit dazu geführt haben mag, in solcher Änderung der Haartracht an sich ein besonderes kultisches Thun zu erblicken, von wo aus dann das Abscheren der Haare leicht als Opfer zu stehen kommen konnte.

¹⁾ LXX übersetzen das nur hier vorkommende כסם durch καλύψουσιν, Vulg. dagegen tondentes attendent, so auch Targ., Syr. Die Auffassung der LXX ist wohl nur aus dem Gegensatz des גלה hier und des קרה Lev. 21, 5 geflossen.

Schönheit sah, erblickt Ezechiel sie in einer ordnungsmässigen Behandlung derselben.

Ebenso wie die Haarschur ist auch das meist mit derselben zusammenstehende Sich verwunden (Dt. 14, 1; Lev. 19, 28; Jer. 16, 6; vgl. Jer. 41, 5; 47, 5; 48, 37)¹⁾ zu beurteilen als eine Entstellung des Leibes, eine entschieden dem Heidentum angehörende Sitte. Ein solches wird z. B. von den Scythen bei Herodot (IV, 71) berichtet: sie verstümmeln sich bei der Trauer um einen König Nasen, Stirne, Ohren, Hände.²⁾ Ein Gleiches berichtet als gottesdienstlichen Ritus 1 Reg. 18, 28 von den Baalspriestern. Hier ist deutlich, dass solches als Opfer nicht beurteilt werden darf, denn wenn es auch richtig wäre, dass Blut als der eigentlich sakramentale Stoff, auf den es beim Opfer ankam, als besonders geeignet erachtet wurde, mit der Gottheit in Verbindung zu bringen,³⁾ so geschieht solch letzteres doch nur durch Darbringung des Blutes an die Gottheit auf dem Altar oder der Opferstätte.⁴⁾ Das ist das Wesentliche und nicht das Vergiessen des Blutes, und bei dem in Rede stehenden Brauch kommt doch nur letzteres in Frage. Somit kann das Blut auch beim Trauerbrauch nicht, ebensowenig wie das Haar, als Mittel erscheinen, welches die Verbindung der Hinterbliebenen mit dem Verstorbenen aufrecht erhalten soll.⁵⁾ Solche Selbstverwundungen vorzunehmen wird ebenso wie die Haarschur den Laien (Dt. 14, 1; Lev. 19, 28), so auch von Ezechiel den Priestern (44, 20) verboten.

¹⁾ An letzterer Stelle ist vor כל ידים das על mit LXX gegen Codd. zu streichen, weil גדרה „der Einschnitt“ nur hier vorkäme. גדרות ist Prädikat: alle Hände sind geritzt. Vgl. Giesebrecht z. St.

²⁾ Vgl. Spencer, Sociologie III, 63 f. Tylor, Anfänge der Kultur II, 402 ff.

³⁾ Vgl. Marti, ThAT. 37 und die dort angegeb. Stellen.

⁴⁾ Vgl. oben S. 67.

⁵⁾ Gegen Marti ThAT. 39.

Im levitischen Gesetz (19, 28) steht neben dem Verbot, sich Einschnitte um eines Toten willen zu machen, noch ein zweites: an seinem Leibe sich anzubringen כְּתַבַּת קַעֲקַע. Dieses Verbot richtet sich gegen die Sitte, γράμματα στικτά, einzelne Buchstaben einzuätzen, ritzen, eine Art Tätowierung, die vielfach aus dem Altertum bezeugt ist. Solche Tätowierung pflegte zu geschehen an Kriegsgefangenen, Sklaven und auch in religiösen Kulturen.¹⁾ Dass dieser Brauch auch in Israel üblich gewesen, scheint ausser Lev. 19 eine Reihe von Stellen (durch bildliche Bezugnahme auf denselben) vorzusetzen. Exod. 13, 16 soll die Darbringung der Erstgeburt dem Volke sein לְאוֹת עַל־יְדֻכָּהּ וּלְטוֹטַפַּת בֵּין עֵינֶיךָ in Bezug auf den, der es aus Ägyptenland errettet hat. Die gleiche Wendung in Bezug auf Gesetzesvorschriften findet sich Dt. 6, 8; 11, 18 (vgl. auch Jes. 44, 5; Apc. 13, 16 ff.; 14, 9. 11; 15, 2; 16, 2; 19, 20; 20, 4). Auf die drei Gesetzesstellen und Exod. 13, 9, wo aber für טוֹטַפַּת — זְכוּרֹן steht,²⁾ gründen die Rabbinen den Gebrauch der Tephillin, φυλακτήρια (Mtth. 23, 5), indem sie auf Grund des קִשְׁרָתָם (Dt. 6, 8; 11, 18) die erwähnten Zeichen als solche verstehen, die an Kopf und Hand gebunden werden sollten, versehen mit den betreffenden Gesetzesworten. Die Richtigkeit dieser Auslegung ist fraglich.

Dass אֹת ein Zeichen bedeutet, an welchem die Zugehörigkeit zu Jahveh erkannt wird, ist zweifellos. Etwas Entsprechendes muss טוֹטַפַּת bedeuten. Wie ist aber die lokale Bezeichnung בֵּין עֵינֶיךָ zu verstehen und welches ist die Etymologie des Wortes? Die Beantwortung ersterer Frage ist von der letzteren abhängig. Die Bedeutung des

¹⁾ Vgl. 3 Makk. 2, 29 mit 2 Makk. 6, 7. Sonstige Stellennachweise bei Knobel ad Exod. 13, 16.

²⁾ Vgl. dazu und zum Ganzen Klein, Die Totaphot in Bibel und Talmud, JprotTh. VII, 1881, 666 ff.

Stammwortes טפף ist unbekannt.¹⁾ Das arabische ṭaṭafa hat die Bedeutung „ausbreiten, sich ausbreiten“.²⁾ Danach könnte mit טופף etwas bezeichnet sein, was an Hand und Kopf gebunden wurde.³⁾ So ist aber nicht nur im Altertum die Stelle nicht allgemein verstanden worden,⁴⁾ sondern dagegen spricht auch die Lokalbezeichnung „zwischen den Augen“ entsprechend dem „auf den Händen“ des ersten Gliedes. Knobel⁵⁾ nimmt als Stammwort טפף an in der Bedeutung „tupfen, stossen, stampfen, schlagen“, so dass טופף nach ihm angetupfte Zeichen sind (wie στίγματα von στίζειν). Solche Zeichen waren in der Weise angebracht, dass sie in die Haut hineingeschnitten oder gebrannt wurden, daher unvertilgbar. Für diese Erklärung spricht nicht nur der Umstand, dass die Lokalbezeichnungen dann verständlich wären, sondern auch, dass eine solche Sitte aus dem Altertum viel bezeugt ist, — für Israel ist Jer. 48, 37 ein direktes Zeugnis und zwar gerade für Anbringung von Schnittwunden auf den Händen. Es wäre dann unter טופף vielleicht dasselbe zu verstehen wie unter כתבת קעקע Lev. 19, 28. Aber auch diese Ableitung unterliegt Bedenken, besonders dem, dass ein Vb. טפף nicht zu erweisen ist.

Ist nun sprachlich nicht zu entscheiden, was טופף bedeutet, so scheint mir doch jedenfalls zweifellos, dass die

¹⁾ Nöldeke in ZDMG. XL 1886, 723. Gesenius, HWB.¹³ ed. Buhl s. v. Mühlau-Volck in Gesenius HWB.¹²: binden, assyr. ṭaṭapu umringen.

²⁾ Vgl. Buhl a. a. O.

³⁾ So auch Dillmann ad Exod. 13, 16: entsprechend dem aramäischen טופף, טופף Armband, Stirnband von טף umgehen, umgeben: Bandstreifen, Binden.

⁴⁾ Vgl. Klein a. a. O.

⁵⁾ Ad Exod. 13, 16.

Beziehung Knobels auf eintätowierte Zeichen der Wahrheit am nächsten kommt, da ein solcher Brauch so vielfach bezeugt ist. In den citierten Gesetzesstellen, besonders deutlich Dt., sind diese Bezeichnungen metaphorisch gebraucht: die Gesetze Jahves sollen sein zu solchen Zeichen, d. h. die Befolgung derselben Kennzeichen der Zugehörigkeit zu Jahveh, ebenso unvertilgbar, wie solche Malzeichen es sind. Demnach kann Lev. 19, 28 nicht verboten sein, überhaupt das Eintätowieren solcher Zeichen vorzunehmen — dieses kommt gar nicht in Frage —, sondern nur die Anwendung dieses Brauches im kultischen Interesse (wie bei den Heiden üblich), wenn auch mit Bezug auf Jahveh. Dass solches auch in Israel's Kult Eingang gefunden, ist gerade dadurch, dass der Brauch im nicht kultischen Leben bereits bestand oder doch vorkam, gut zu verstehen.

Hieraus lässt sich aber nichts für einen ursprünglichen Ahnen- oder Totenkult entnehmen. Denn erstlich ist ein Tätowieren, um durch dasselbe die Zugehörigkeit zu einem verstorbenen Ahnen zum Ausdruck zu bringen, im Altertum nicht nachweisbar, — daher bezieht auch Nowack¹⁾ dieses nur auf eine an sich gleichgültige Tätowierung als Körperschmuck, wie sie sich noch heute bei den ärmeren Frauen des Orients findet.²⁾ Andererseits verbietet die Fassung des Gebotes selbst eine solche Erklärung der Tätowierung als eines Trauerbrauches. Hier steht verboten: (1) die Selbstverwundung um eines Toten willen (לנפֿש) und (2) die Tätowierung. לנפֿש steht nur bei dem ersten Gebot und kann wegen dieser seiner Stellung unmöglich auch auf das zweite bezogen werden.³⁾ Es ist dieses zweite Gebot hier nur so

¹⁾ Arch. I, 134.

²⁾ Vgl. die Nachweise bei Nowack a. a. O. und Knobel ad Lev. 19, 28.

³⁾ Vgl. Dillmann z. St. gegen Knobel.

unmittelbar angeknüpft wegen der Ähnlichkeit der kultischen Tätowierung mit dem Trauerbrauch. Diese enge Verknüpfung, ebenso wie die Verbindung mit den umstehenden Geboten lässt aber auch erkennen, dass auch der Trauerbrauch nicht nur leidenschaftlicher Ausdruck des Schmerzes, sondern ein kultischer Ritus war, ebenso aber auch, dass derselbe sich nicht an den Toten richtete, um deswillen er geschah, sondern an Jahveh als den Ursäher des Todes.

Was zunächst den ersten Punkt betrifft, so kann nämlich, wenn Haarschur und Selbstverstümmelungen im Gesetz verboten werden, der Grund dessen nicht sein, dass dieses als Entstellung des von Gott geschaffenen Leibes oder als zu enge Verflechtung in die Gemeinschaft der Toten angesehen worden sei.¹⁾ Demgegenüber ist mit Recht geltend gemacht worden,²⁾ dass jener erste Gedanke von der Erschaffung des menschlichen Leibes durch Jahveh sich ausser Gen. 2 nirgends ausgesprochen findet, also nicht im Mittelpunkt des religiösen Bewusstseins Israels stand. Der Hinweis aber auf die Unreinheit des Toten bedarf selbst noch der Erläuterung, warum nämlich der Tote als unrein und verunreinigend angesehen wurde.

Vielmehr beweist, wenn das Verbot dieser Bräuche damit motiviert wird, Israel sei ein Jahveh heiliges, ihm zugehöriges Volk (Dt. 14, 1; Lev. 19, 28), dieses in der That, dass solche Bräuche heidnischem Kult angehören, mit welchem Israel daher nicht in Beziehung treten durfte. Nicht bewiesen ist aber damit, dass dieser Brauch, ebenso wie das Scheren der Haare, genuin israelitische, aus einem vorjahvistischen Altertum überkommene Kulthandlungen sind. Als solche genuin israelitische Bräuche scheinen sie mir schon

¹⁾ Gegen Dillmann ad Dt. 14, 1.

²⁾ Schwally, Lb.ndT. 17. Nowack, Arch. I, 134.

deshalb nicht beurteilt werden zu dürfen, — und das ist der Grund, warum ich sie erst hier und nicht schon früher zur Besprechung gebracht habe, — weil sie nicht wie die anderen Bräuche in den historischen Berichten als allgemein üblich immer wieder erwähnt werden und sich somit nicht bis in die älteste Zeit hinein zurückverfolgen lassen, sondern nur aus einer Zeit bezeugt sind, in welcher Israel bereits vielfach mit fremden Kulturen ihm verwandter Völker in Berührung gekommen war, so dass ein Eindringen solcher Bräuche von auswärts, ebenso wie ja das Eindringen manchen anderen heidnischen Kultes feststeht, von vornherein nicht unwahrscheinlich erscheint.¹⁾

Dass solches leicht stattfinden konnte, erklärt sich aus dem Umstande, dass in Israel (wie bei den anderen orientalischen Völkern) Bräuche üblich waren, welche schon an sich den in jenen liegenden Gedanken zum Ausdruck brachten, somit solche diesen Gedanken noch stärker darthuende Bräuche noch empfehlenswerter erscheinen mussten, — dass ferner in einer Zeit, wo man heidnischen Kulturen schon an sich nicht abgeneigt war, solchen heidnischen Kulturen angehörende Bräuche leicht abgelernt werden konnten, ohne dass aber mit den Bräuchen der dort mit ihnen verbundene Sinn auch mit herübergenommen wurde.

Der Kultus Israels zur Zeit des Auftretens der ersten

¹⁾ In betreff des Ahnenkultes überhaupt ist übrigens zu beachten, dass ein solcher in entwickelterer Gestalt nur bei den südlichen Arabern nachgewiesen ist (vgl. Prätorius in ZDMG. XXVII, 1873, 646. D. H. Müller, Südarabische Studien in Sitzb. der kais. Akad. zu Wien, phil. hist. Kl. LXXXVI 135); bei den Bewohnern des mittleren und nördlichen Teils des arabischen Gebietes — und gerade Berührungen mit diesen wären für Israel bedeutsam — wird man nur spärliche Anhaltspunkte für denselben nachweisen können. Goldziher, Muham. Studien I, 231.

Schriftpropheten (Amos, Hosea), zur Zeit der Blüte des israelitischen Königtums (Jerobeam II) ist ja keineswegs ein dem Jahvehdienst fremder Baalskult, sondern ein stark synkretistisch getrübler Dienst.¹⁾ Jahvehdienst ist es, aber getrübt ist derselbe durch das Eindringen heidnischer Vorstellungen, sofern dem Volk „die alte tief ins Naturleben Kanaans verflochtene Landesgottheit Baal mit dem geschichtlichen Heilsgott Jahveh zusammenfloss“. ²⁾ War es an dem, dann ist es nicht verwunderlich, dass unbedenklich Kultformen herübergenommen werden konnten, die aus dem fremden Götzendienst in den Jahvehdienst übergingen, ohne dass sie diesen dadurch aufhören machten Jahvehdienst zu sein. ³⁾

Ist es nämlich an dem, dass die Bräuche der Selbstverstümmelungen ausserhalb Israels kultische Riten sind und zwar, wie 1 Reg. 18, 28 (vgl. Jer. 47, 5) zeigt,⁴⁾ nicht

¹⁾ Öttli, Der Kultus bei Amos und Hosea. Greifswalder Studien. Gütersloh 1895. 4 ff.

²⁾ Öttli a. a. O. 9.

³⁾ Erst aus dieser Zeit werden (bei den Schriftpropheten) die in Rede stehenden Bräuche als in Israel üblich erwähnt, nirgends aber in der historischen Erzählung neben den übrigen oben besprochenen, wie sie sonst, z. B. bei den Schriftstellern Griechenlands, immer alle auf einer Linie stehen. Daher bin ich der Meinung, dass auch Dt. 14, 1 und Lev. 19, 28, mag man diese Bücher auch ansetzen wann man will, nicht älter sein können als diese Zeit; ob aber jünger als z. B. Jer. 16, 6, lässt sich aus der Art und Weise der Beurteilung derselben an dieser Stelle nicht entnehmen. Letzteres gegen König, Einleitung in das A. T., Bonn 1893. 211 ff. Cornill, Einl. in das A. T. Freiburg i. B. ³1896. § 9. Smend, At. Religionsgesch. 113. Staerk, das Deuteronomium, sein Inhalt und seine litterarische Form. Leipzig, 1894. 7.

⁴⁾ Wozu vgl. z. B. Herod. III, 8: Die Sitte der Araber, einen Teil des Barthaares, die *κρόταφοι*, zu Ehren ihres Gottes Orotal abzuscheren. Vgl. Plut. Thes. 5.

nur zum Totenkult, sondern auch zum Götterkult gehörige,¹⁾ so wird daraus deutlich, dass sie auch auf israelitischem Boden nicht anders gedeutet werden dürfen denn als kultische Riten²⁾ und, wenn ein Totenkult hier anderweitig nicht nachweisbar ist, nicht anders denn als in einer Beziehung auf Jahveh. Und in der That finden sich solche Handlungen in direktem Bezug auf Jahveh erwähnt. So kommen Jer. 41, 5 die 80 Männer von Siloh, Sichem und Samarien in das Haus Jahvehs um zu opfern mit abgeschnittenen Bärten, zerrissenen Kleidern und Verwundungen am Leibe.³⁾

Das macht es erklärlich, dass die Propheten mit grösster Unbefangenheit Jahveh als den Ursäher solchen Thuns hinstellen, indem sie das Gerichtselend, welches Jahveh bringt, unter dem Bilde des Thuns schildern, durch welches die durch Erfahren solchen Gerichts gewirkte Trauer ihren Ausdruck sucht (Am. 8, 10; Jes, 3, 17. 24; 22, 12; Ez. 7, 18). Es ist das um so bedeutsamer, als man sich dessen, was im Gegensatz zu Jahveh stand, wohl bewusst war als

¹⁾ Über das Verhältniss des Totenkultes zum Götterkult ist bereits (Kap. II) gehandelt worden.

²⁾ Dagegen streitet nicht die Unbefangenheit, mit der Jeremia von diesen Bräuchen redet (16, 6), dieselbe ist auch Kultushandlungen gegenüber zu verstehen. Gegen Giesebrecht, GGA. 1894. 636. Vgl. unten.

³⁾ Es sei hier bemerkt, dass sogar aus christlicher Zeit noch solche Handlungen als üblich sich erwähnt finden. In den Narrationes des hl. Nilus (Migne, Patrol. Graeca LXXIX, 660) wird von einer christlichen Mutter gesagt, dass sie nach dem grausamen Tod ihres Sohnes die gewöhnliche Trauer verschmäht habe: *οὐ κατέσχισα χιτῶνα καὶ γυμνὰ χερσὶν ἔτυψα στέφνα, οὐκ ἐσπάραξα κόμας ἐμὰς καὶ ὄνυξιν ἠφάνισα τὸ πρόσωπον*, — also neben dem Kleiderzerreißen Zerrauen der Haare und Entstellen des Gesichts. Dass letzteres mit den Nägeln geschieht, ist im alten Griechenland an der Tagesordnung.

des Grundes, warum Jahveh solches Gericht über Israel bringt (vgl. z. B. Hos. 9, 4).

Diese Thatsache, dass die Propheten Haarschur wie Selbstverstümmelungen unbefangen als Volkssitte erwähnen (vgl. auch noch Jer. 16, 6; Mich. 1, 16),¹⁾ ohne sie zu rügen, lässt sich nicht bestreiten, denn daraus, dass die Propheten die Anspielungen auf diese Volkssitte nur in Drohreden einflechten, was an sich ja richtig ist, geht nicht hervor, dass ihre Meinung diese ist: „das heidnische Volk soll auch in Unglück und Trauer den Heiden gleich werden.“²⁾ In der Mehrzahl der Stellen (Am. 8, 10; Jes. 3, 17. 24; 22, 12; Mich. 1, 16) könnte die Meinung höchstens die sein, dass das heidnische Volk auch im Gericht nicht von seinen heidnischen Bräuchen zu lassen wissen werde, so tief sei es schon in sein Heidentum verstrickt. Aber Jer. 16, 6 passt auch diese Erklärung nicht, denn hier ist gerade von einem Unterbleiben solcher Sitten die Rede. Allerdings folgt hieraus aber auch nicht, dass dem Propheten diese Sitten durchaus unanstössig erschienen seien.³⁾ Noch weniger lässt sich aus dieser Stelle herauslesen, dass Jeremia „den regelrechten Vollzug nicht nur der Totenklage, sondern auch der blutigen Selbstverstümmelung, der Haarschur, des Leichenmahls samt den damit verbundenen Totenopfern daraus herleitet, dass zwischen Jahveh und Israel friedliches Einvernehmen (שָׁלוֹם) bestehe“.⁴⁾ Hier steht doch nur zu lesen, dass Jahveh nun nicht mehr Friede, Gnade und Barmherzigkeit walten lassen, sondern schreckliches Gericht bringen werde, das nicht einmal zum Ausüben der ge-

¹⁾ Vgl. Giesebrecht a. a. O.

²⁾ Gegen Öttli a. a. O. 16.

³⁾ Gegen König, Einl. 211 f. Cornill, Einl. § 9. Smend, Rel.gesch. 113. 328. Staerk, a. a. O. 7.

⁴⁾ Gegen Schwally, Lb.ndT. 77.

wohnten Bräuche es kommen lassen werde, — jene Beziehung des שלומי auf die Trauerbräuche ist eine kontextwidrige Verquickung gar nicht zusammengehöriger Stücke. Aber auch unanstößig sind diese Riten dem Propheten nicht, wenigstens lässt sich das hier nicht positiv nachweisen, sondern nur für das, was er im vorliegenden Fall zu sagen hat, gleichgültig: ihm kommt es nur auf die Tatsache des Abfalls von Jahveh an (vgl. v. 11 ff.), und die Strafe für diesen Abfall hindert dann auch die Ausübung der Riten, welche durch solchen Abfall in Israel Eingang gefunden hatten.

Aber eben dieser Umstand, dass der Prophet sich nicht gegen diese Riten als solche wendet und sie als besonders strafwürdig hinstellt, beweist, dass es nicht Rudimente eines alten mit dem Jahvismus unverträglichen und darum auszurottenden Kultes waren, sondern nur aus fremden Kulturen entlehnte Formen, welche in den Jahvedienst Eingang gefunden hatten (vgl. bes. Jer. 41, 5), daher das Schwanken in ihrer Beurteilung.

Eine direkte Bestätigung findet diese Ansicht in der Tatsache, dass das Gesetz (Dt. 14, 1; Lev. 19, 28) nur gegen diese Bräuche vorgeht¹⁾ und nicht gegen alle Trauerriten, was doch hätte der Fall sein müssen, wenn sie Rudimente eines vorjahvistischen heidnischen Totenkultes gewesen wären, gegen den der Jahvismus sich feindlich ver-

¹⁾ Ob die Beschneidung mit diesen Verstümmelungen auf gleiche Stufe zu stellen ist (Stade GVJ. I, 423), ist nach dem, was über letztere zur Aussage gekommen ist, zweifelhaft. Sie mag immerhin ein Stammeszeichen sein, d. h. ein Zeichen der Zugehörigkeit zu Israel, zum Kult Jahvehs, nicht der Unterwerfung unter Jahveh (gegen Spencer, Sociol. III, 78 f). Daraus würde nur noch deutlicher werden, warum andere Verstümmelungen, wenn sie kultischen Charakter empfangen, unter Verdikt kommen mussten.

hielt. Schwally hat durchaus recht, wenn er sagt: „Eine radikale Konsequenz hätte verlangt alle Trauergebräuche unter Verdikt zu stellen“, ¹⁾ aber dass das ein Ding der Unmöglichkeit war, weil eine Jahrtausende alte Institution eine ungeheure Zähigkeit besitzt, ist kein Grund, welcher zu erklären vermag, warum das nicht geschah. Deshalb konnte es nicht erst lange dauern, bis der Kampf der zwei konkurrierenden Richtungen bemerkbar wird, im Gegenteil, bemerkbar müsste er von vornherein sein, wenn auch nicht als ein erfolgreicher. ²⁾

Es ist dagegen auch nicht einzuwenden, dass Lev. 10, 6 und 21, 10 ja auch das Kleiderzerreißen unter Verdikt stellen, was doch nicht als erst später von auswärts eingedrungener Ritus aufgefasst werden dürfe. Diese Stellen gehören nicht hierher, denn sie handeln von den Priestern, denen wohl verboten werden konnte, was sonst gestattet war.

So ist denn in betreff der Haarschur und der Selbstverwundungen als das Richtige festzustellen, dass sie in Israel von auswärts eingedrungene Kulthandlungen sind, die eine den korrelaten israelitischen Bräuchen entsprechende Umdeutung erfahren haben, — wenn sie übrigens überhaupt auch andernorts als einen Totenkult zum Ausdruck bringende Riten zu erweisen wären, was aber auch noch keineswegs als feststehend zu acceptieren ist.

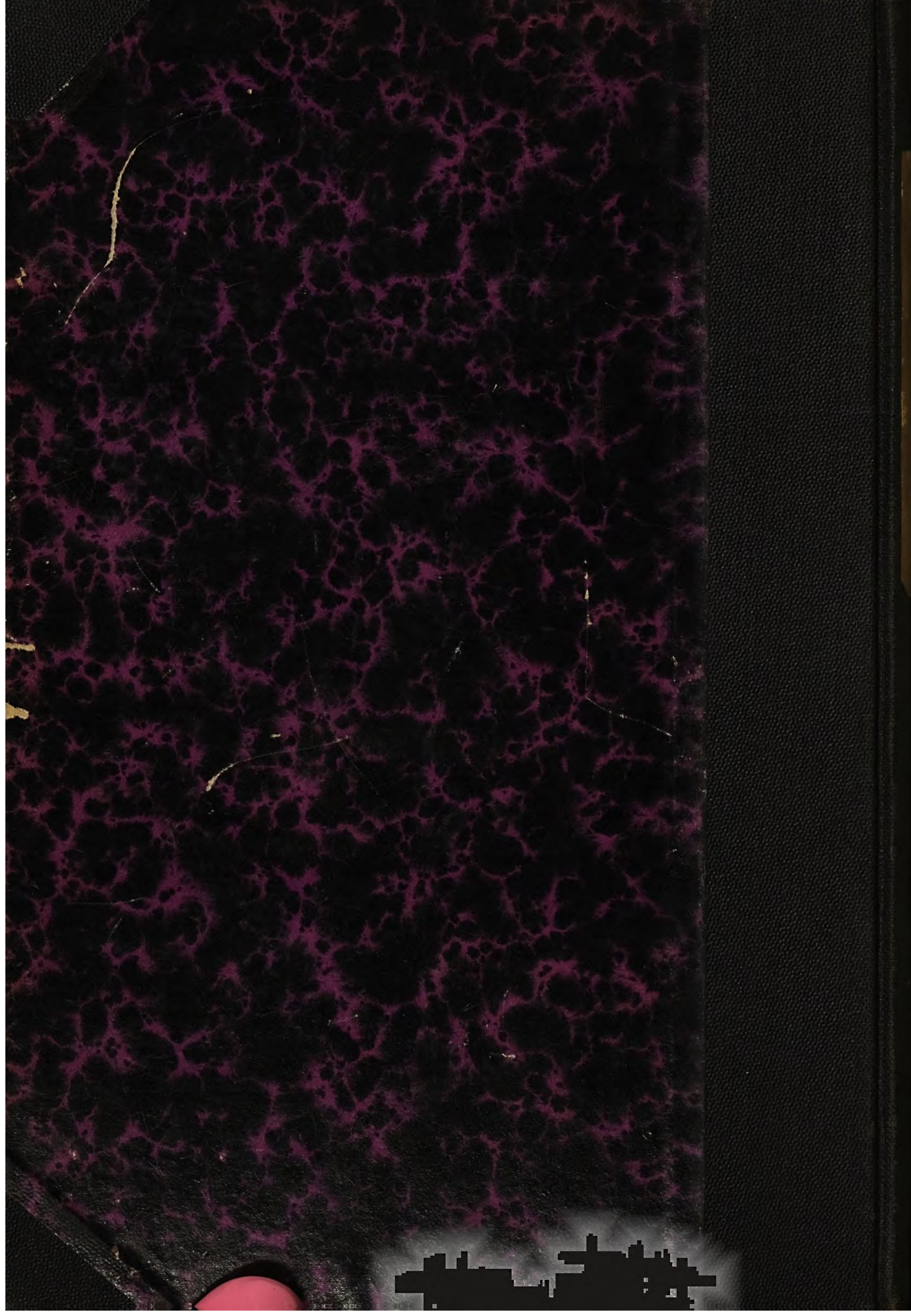
¹⁾ Lb.ndT. 77.

²⁾ Solches gegen Schwally, Lb.ndT. 77.

Thesen.

1. Seelenglaube und Seelenkult sind scharf von einander zu trennen; nur ersterer trägt — religionsgeschichtlich betrachtet — primären Character.
2. Haaropfer sind nicht Ersatz ursprünglicher Menschenopfer, sondern durch Umdeutung aus ursprünglicher Selbstentstellung in der Trauer (Haarraufen, Haarscheren) entstanden.
3. Die ursprüngliche Intention der Menschenopfer am Grabe besteht darin, dem Verstorbenen einen Besitz zuzuwenden bzw. zu erhalten.
4. Der Eigenart der israelitischen Urgeschichte vermag nur eine Kritik gerecht zu werden, die zwischen Sage und Mythos richtig zu unterscheiden weiss und ersterer die ihr gebührende Wertung als in der Form dichterischer Volkserzählung gebotene historische Tradition nicht versagt.
5. Rein und unrein sind ausschliesslich kultisch bestimmte Begriffe.
6. Amos 6, 10 ist **דורו ומקברו** zu lesen.
7. Bei der Kritik der neutestamentlichen Schriften gebührt den aus dem Lehrinhalt derselben entnommenen Argumenten Berücksichtigung erst in zweiter Linie.
8. Die Bezeichnung des Tages der Zubereitung des Passahlammes als ἡ πρώτη τῶν ἁζύμων Mtth. 26, 17 und Parall. ist fehlerhaft.

9. 1 Cor. 15, 23 ist derart zu interpungieren, dass mit $\tau\acute{\alpha}\gamma\mu\alpha\tau\iota$ eine Gedankenreihe schliesst und mit $\acute{\alpha}\pi\alpha\rho\chi\acute{\eta}$ eine neue ihren Anfang nimmt.
 10. Hebr. 13, 22—25 ist der Schluss eines dem Lehrschreiben beigelegt gewesenen Begleitschreibens.
 11. Den Fächern der monumentalen Theologie gebührt innerhalb des theologischen Lehrganzen eine gesonderte Behandlung.
 12. Für den praktischen Geistlichen ist insbesondere eine eingehendere Kenntniss der Geschichte und Theorie der kirchlichen Kunst wichtig.
 13. Die Anordnung von Kanzel und Altar in der einen Längsaxe der Kirche beruht auf einer Misskennung des liturgischen Characters dieser Geräte.
 14. Die liturgisch einzig richtige Stellung der Orgel ist gegenüber dem Altar; zulässig erscheint unter Umständen die Stellung im Quer- oder einem Seitenschiff, keinesfalls aber die über dem Altar.
 15. Jedweder historische Unterricht (somit auch der kirchengeschichtliche) in den Oberklassen der mittleren Lehranstalten hat, in Abzielung auf das Verständniss der Gegenwart, insbesondere auf den Fortschritt der historischen Entwicklung die Aufmerksamkeit zu richten.
-



Frey, Johannes

Die altisraelitische Totentrauer eine religionsgeschichtliche
Untersuchung

Jurjew 1898

Exeg. 387 tb

urn:nbn:de:bvb:12-bsb11863746-5